LOS ORIGENES DE JESUS

ENSAYOS DE CRISTOLOGIA BIBLICA

Xabier Pikaza

SIGUEME

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

15

LOS ORIGENES DE JESUS

Ensayos de cristología bíblica

XABIER PIKAZA

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA - 1976

A Paco de la Calle y con él a tantos amigos comunes de ayer y de mañana.

Creative Commons

© Ediciones Sígueme, 1976
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0424-0
Depósito Legal: S. 412-1976
Printed in Spain
Industrias Gráficas Visedo
Hortaleza, 1 - Teléfono 21 70 01
Salamanca, 1976

CONTENIDO

Introducción 9

Bibliografía 13

I. La pregunta por el origen en la historia de Jesús 17

1. *Los datos del origen de Jesús* 19

I. Nazaret o Belén. La patria física y la patria teológica . 21

II. Los padres de Jesús o la madre de Jesús 26

III. Los hermanos de Jesús 32

IV. Israel, la patria espiritual 37

V. El maestro de Jesús, Juan Bautista 40

VI. Conclusiones: del seguimiento de Juan Bautista al encuentro con el Padre (Dios) 47

2. *La disputa en torno al origen* 51

I. Jesús y Elías. El retorno del profeta escatológico 55

II. Jesús, hijo del Diablo 69

III. Jesús actúa con la fuerza del espíritu de Dios (Mt 12, 28) 84

3. *El origen divino de Jesús* 99

I. Jesús y la paternidad de Dios 99

II. La triple revelación de Dios en Jesús 122

Conclusión teológica a la primera parte: relaciones de Jesús con el Padre 133

Intermedio: muerte y pascua como crisis y ratificación escatológica de Jesús 137

I. El origen de Jesús frente a la crisis de su muerte 138

II. La interpretación de la pascua y el origen de Jesús ... 150

II. FORMULACIONES PASCUALES DEL ORIGEN DE JESÚS 173

4. *El origen de Jesús y los títulos cristológicos* 179

I. Jesús, hijo del hombre 181

II. Jesús, el hijo de David (el cristo) 190

III. Jesús, hijo de Dios 204

5. *Representaciones del origen de Jesús, hijo de Dios* 213

I. Nacimiento del hijo de Dios y parusía 215

II. Constituido hijo de Dios en la resurrección (Rom 1, 3-4) 225

III. Origen de Jesús y preexistencia 235

IV. Adopción y epifanía. Jesús como hijo de Dios en la vida pública 258

V. Concebido por obra del Espíritu santo 269

VI. Nota conclusiva: trasfondo epifánico del origen de Jesús 307

6. *El origen de Jesús en las teologías del nuevo testamento* 313

I. El origen de Jesús en los evangelios sinópticos 313

II. El origen de Jesús en la teología paulina y en la carta a los Hebreos 339

III. El origen de Jesús en el evangelio de Juan 379

IV. Apocalipsis 12: el nacimiento del Hijo 426

Conclusión general: notas para un planteamiento trinitario del origen de Jesús 465

I. Los tres momentos de la realidad de Cristo 466

II. El origen de Jesús y la visión del Dios cristiano 469

III. El origen de Jesús y la triple epifanía del Espíritu ... 482

IV. El origen de Jesús en el trasfondo de los sistemas trinitarios 493

Indice de citas bíblicas 507

Indice general 521

INTRODUCCION

La presente obra ha nacido como efecto de una doble preocupación: la recogida de materiales para elaborar una mariología bíblica y la búsqueda de una comprensión trinitaria del NT. A medida que profundizábamos en esta doble exigencia hemos descubierto las dificultades que entraña tanto un trabajo como el otro; ambos tendrán que descansar durante un tiempo que presumimos será largo. Mientras tanto, hemos hallado muchos datos sobre el tema del origen de Jesús y pensamos que pueden ser interesantes; por eso los hemos ordenado, siguiendo una lógica interna, y los ofrecemos ahora al público. Curiosamente, de una mariología o de un tratado sobre la trinidad hemos venido a desembocar en unos «fundamentos de cristología neotestamentaria».

El trabajo lo componen, ante todo, un conjunto de ensayos en torno al origen de Jesús. Acentuamos lo de «ensayos»; por eso no será posible encontrar aquí una respuesta definitiva a ninguno de los problemas que suscita la figura de Jesús en el NT y en la vida cristiana. Sin embargo, sospechamos que el conjunto del trabajo ofrece una visión unitaria, determinada sobre todo a partir de la procedencia de Jesús (sus relaciones con los hombres y con Dios) en los diversos niveles de explicitación y comprensión del NT.

Esa unidad a que aludimos es muy sencilla. En primer lugar *tratamos del origen de Jesús desde el nivel de su historia, de su vida y su mensaje sobre el mundo: en ese plano se suscitan los problemas de su patria, su familia y maestros, su dependencia respecto de Dios o lo diabólico... Después nos ocupamos de ese mismo origen, pero formulado ya a partir de la experiencia de la pascua y desde dentro de la iglesia; tratamos de los títulos cristológicos más significativos (hijo del hombre, hijo de Dios...), nos ocupamos de las representaciones que aluden a su procedencia (concepción virginal, preexistencia...) y nos centramos finalmente en las diversas teologías que han hablado de este tema (sinópticos,*

Pablo, Juan, Apocalipsis...); de todo esto trata la segunda y más extensa parte de nuestra obra. *Entre ambas hemos introducido una especie de intermedio que se ocupa del sentido de la muerte y de la pascua en el trasfondo del problema del origen.*

Sabemos muy bien que este trabajo no se puede presentar como libro de moda en un momento en que la atención de los lectores cristianos está centrada en temáticas mucho más concretas y comprometidas. Sin embargo, abrigamos la confianza de que, a pesar de su volumen y aparente sequedad, pueda ocupar un lugar dentro de nuestra literatura teológica en virtud de estas razones:

*1. En primer lugar, todos los problemas cristianos se reducen en última instancia a una visión o interpretación del sentido de Jesús; por eso, un estudio que intente penetrar con un mínimo de seriedad en la exigencia y fundamentos de su obra ofrece garantías de valor y permanencia. En este campo, nos movemos en la línea de dos obras de cristología que acaban de aparecer en lengua castellana y que precisamente por ser recientes no hemos podido tener en cuenta como merecían. Nos referimos a los libros de J. I. González Faus (*La humanidad nueva. *Ensayo de cristología, Madrid 1974) y O. González (*Jesús de Nazaret. *Aproximación a la cristología, Madrid 1975).*

2. Muchas obras de teología reflejan la preocupación de un tiempo y están escritas para un momento o circunstancia bien determinada. En ese aspecto, nuestro libro no pretende ser de moda; pero juzgamos que su lectura podrá seguir siendo valiosa aun cuando cambien bastantes de las perspectivas teológicas actuales. Por eso, a quien intente conocer la última respuesta a los problemas candentes del momento le recomendamos otras lecturas. Sin embargo, si alguien quiere precisar lo que supone el descubrimiento de Jesús como hijo de Dios, si quiere llegar a comprender mejor los fundamentos bíblicos de la cristología sospechamos que podrá sentirse a gusto entre las páginas de nuestro libro.

3. Evidentemente, esta obra intenta ser unitaria. Sin embargo, dada la multiplicidad de problemas que plantea puede tomarse como libro de consulta para aquellos que intenten precisar el sentido de alguno de los aspectos o perspectivas del origen de Jesús en el NT. Habrá personas que se interesen por los apartados más técnicos del libro, como son los que se ocupan del sentido del origen de Jesús en una perspectiva apocalíptica, epifánica o dentro del esquema teológico de Pablo y de Juan. Otras se interesarán quizá por los aspectos más controvertidos en el momento actual (preexistencia, concepción por el espíritu) o por aquellos que pueden ofrecer un aspecto más hiriente (los datos de la patria

y la familia, las relaciones de Jesús con lo diabólico, el mito del nacimiento del héroe divino en Ap y Jn). Dentro de los riesgos lógicos que comporta, nos parece que esta multiplicidad de perspectivas puede ser valiosa.

Estas razones nos han empujado a publicar la presente obra, a pesar de reconocer que muchos de sus problemas están planteados de una forma demasiado apresurada e imperfecta. Reconocemos que puede ser duro y arriesgado lo que decimos, por ejemplo, de la concepción por el espíritu, la preexistencia o las relaciones de Cristo y el espíritu; lo sabemos muy bien y sabemos que nuestra manera de enfocar el problema no puede ser definitiva. Sin embargo, hemos pensado que merece la pena estudiar esos temas con un mínimo de honradez, con abertura y, al mismo tiempo, con un poco de miedo, pues se trata de buscar caminos que son en parte nuevos. Evidentemente, ninguna de las cosas que decimos quiere ser definitiva. Sin embargo, juzgamos que el conjunto ofrece cierto valor y puede ayudar a resolver mejor algunos problemas prácticos en los que se debate la teología del momento.

Mirando ahora hacia atrás, hacia el trabajo de los dos últimos años, debemos manifestar nuestro agradecimiento a las personas que en todo ese tiempo nos han sostenido con su amistad y con su certeza de que nuestro esfuerzo merecía la pena. Entre ellos quisiéramos recordar especialmente a los compañeros mercedarios, sacerdotes y estudiantes, de la comunidad de Salamanca y a las personas de las que hacemos mención en la dedicatoria. [1]

1. Una pequeña parte del material de esta obra ha sido previamente publicada. El esquema general está anunciado en *El origen de Jesús según el NT*: Estudios 31 (1975) 155-186. Las pp. 70-78 han aparecido en *Diablo y demonios en el judaísmo precristiano*: Biblia y fe 2 (1976) 36-46. Las pp. 225-235 corresponden a *Constituido hijo de Dios en la resurrección*: Cultura Bíblica 32 (1975) 197-206. Las pp. 426-464 reproducen *Apocalipsis XII: El nacimiento pascual del salvador*: Salmanticensis 23 (1976) 217-256. Reproducción parcial de pp. 142-150 en *La muerte de Jesús*: La Merced. Fe y actualidad 22 (1976) 52-55. Las pp. 488-491 son un resumen de *Trinidad, encarnación, iglesia*: Estudios Trinitarios 9 (1975) 115-123.

SIGLAS

Bib	Biblica (Roma).
BibLeb	Bibel und Leben.
BJ	Biblia de Jerusalén.
BR	Biblical Research.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly.
EB	Estudios Bíblicos.
EphMar ...	Ephemerides Mariologicae.
EphThL ...	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EstTrin	Estudios Trinitarios.
EvK	Evangelische Kommentare.
EvT	Evangelische Theologie.
ExpTimes ..	Expository Times.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JTS	Journal of Theological Studies.
KM	Kerygma und Mythos.
ML	Patrología Latina (Migne).
MS	Mysterium Salutis.
NBE	Nueva Biblia Española (Madrid, 1975).
NRT	Nouvelle Revue Theologique.
RSR	Recherches de Sciences Religieuses.
NTS	New Testament Studies.
RB	Revue Biblique.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
ScEccl	Sciences Ecclesiastiques.
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften.
StudEvang .	Studia Evangelica (=Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur).
TLZ	Theologische Literaturzeitung.
TPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum NT (Kittel).
VT	Vetus Testamentum.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

BIBLIOGRAFIA

Reseñamos única y exclusivamente aquellas obras que por su mayor incidencia en nuestro tema han sido ampliamente utilizadas en el texto. Estas obras se citan siempre con las primeras y más significativas palabras del título.

H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen 1967.

C. K. Barret, *The gospel according to St. John. An introduction with commentary and notes on the greek text*, London 1972; *The Holy Spirit and the gospel tradition*, London 1970.

J. Blinzer, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967.

G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975.

W. Bousset, *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966.

R. E. Brown, *The virginal conception and bodily resurrection of Jesus*, London 1973.

R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968; *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970; *Jesus*, München 1967; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968.

Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn (Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung)*, Göttingen 1970.

R. H. Charles, *The apocrypha and pseudoepigrapha of the old testament in english* II: *Pseudoepigrapha*, Oxford 1973.

M.-A. Chevalier, *L'Esprit et le messie dans le bas-judisme et le nouveau testament*, Paris 1958.

J. Comblin, *Le Christ das l'Apocalypse*, Paris 1965.

H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968; *Jesus Christus*, en RGG III, 1959, 619-653.

O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1966.

H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie*, München 1969.

M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966; *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Botschaft und Geschichte - Gesammelte Aufsätze* I, Tübingen 1953, 1-78; *Jesus*, Berlin 1966.

C. H. Dodd, *Historical tradition in the fourth gospel*, Cambridge 1965; *The interpretation of the fourth gospel*, Cambridge 1953.

J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972.

A. Feuillet, *Le messie et sa mère d'apres le chapitre XII de l'Apocalypse*: RB 66 (1959) 55-86.

R. Fuller, *The foundations of the NT christology*, London 1965.

J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970.

H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12*, Stuttgart 1971.

O. González, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975.
H. Grass, *Christliche Glaubenslehre* I, Stuttgart 1973.
W. Grundmann, *Sohn Gottes*: ZNW 47 (1956) 113-133.
F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel - Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1966.
R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, wisdom and the son of man*, Cambridge 1973.
J. Jeremías, *Abba: Jésus et son Père*, Paris 1972.
E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I-II, Göttingen 1970.
A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria (Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse)*, Düsseldorf 1958.
J. Knox, *The humanity and divinity of Christ*, Cambridge 1967.
W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich 1963.
W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969.
P.-E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, Bruges-Paris 1967.
H. Leisegang, *Pneuma Hagion (Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen aus der griechischen Mystik)*, Leipzig 1922.
R. N. Longenecker, *The christology of early jewish christianity*, 1970.
T. W. Manson, *The sayings of Jesus*, London 1971; *The teaching of Jesus*, Cambridge 1967.
W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chretiens*, Roma 1971.
J. McHugh, *The mother of Jesus in the NT*, London 1975.
A. Meyer - W. Bauer, *The relatives of Jesus*, en E. Hennecke, *New testament apocrypha* I, London 1973.
P. S. Minear, *The interpreter and the birth narratives*: Symbolae Biblicae Upsalienses 13 (1950) 3-22.
J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1976.
H. Mühlen, *El Espíritu santo en la iglesia*, Salamanca 1974.
E. Norden, *Die Geburt des Kindes (Geschichte einer religiösen Idee)*, Leipzig-Berlin 1924.
W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1973.
N. Perrin, *The kingdom of God in the teaching of Jesus*, London 1963; *Rediscovering the teaching of Jesus*, London 1967.
N. Pittenger, *Christology reconsidered*, London 1970.
H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969.
H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960.
J. A. T. Robinson, *The human face of God*, London 1973; *Twelve NT studies*, London 1965.
D. S. Russell, *The method and message of jewish apocalyptic*, London 1971.
S. Sabugal, *Christos. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Barcelona 1972.
K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II: *Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973.
R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I-II*, Freiburg 1965-1971.
H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, Freiburg 1969.
A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I-II, München 1966.
E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seine Nachfolgern*, Zürich 1962; *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT*, Hamburg 1972; *Neotestamentica*, Zürich 1963.
R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personensein Jesu Christi*, Göttingen 1967.

E. Stauffer, *Jeschu ben Miryam. Kontroversgeschichtliche Anmerkungen zu Mk 6, 3*, en *Neotestamentica et Semitica*, Edinburgh 1969, 119-128.
K. Stendahl, *Quis et unde? An analysis of Mt 1-2*: Beihefte zur ZNW 26 (1964) 94-105.
W. Thuesing (y K. Rahner), *Christologie - systematich und exegetisch*, Freiburg 1972; *Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1967) 95-108, 205-222; 12 (1968) 54-80, 223-240.
H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1963.
Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum NT*, München 1965.
A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 43-56; *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die Matthäische Kindheitsgeschichte*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 57-102; *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, en *Tradition und Glaube*, Göttingen 1971, 395-415.
H. F. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburth in der Theologie der alten Kirche*, en SHAW, Phil. Hist. Klasse, 1962.

I

La pregunta por el origen en la historia de Jesús

1

LOS DATOS DEL ORIGEN DE JESUS

Plantear el tema del origen no es un resultado de la curiosidad o del capricho de los técnicos. Nos importa el origen porque el ser humano de Jesús significa más que la participación en una esencia neutralmente concebida. No existe tal esencia en general, independiente del hacerse concreto, del origen [1]. Ser persona significa fundarse en el camino de un pasado que comienza siendo cósmico (biológico) y después se concretiza en una historia, un pueblo, una familia. Con una formulación paradójica afirmamos: Dios no puede hacer surgir un hombre sin origen humano (de la nada). De hacerlo, nacería un ser distinto, ignorado hasta el momento actual, sin relación con nuestra historia. [2]

1. La noción de hombre que maneja de ordinario la teología escolar es insuficiente. No basta con afirmar que Jesús (el Verbo) asume una esencia o naturaleza humana, porque tal naturaleza en general no existe. Jesús se hace humano al brotar del proceso evolutivo (cosmos, historia, sociedad) y realizar su vida de una forma libre y responsable. En este aspecto, la naturaleza humana de Jesús ofrece dos momentos: a) está constituida, por un lado, por el conjunto de elementos y posibilidades que recibe del mundo, la familia y el ambiente; b) incluye todo aquello que Jesús logra realizar como respuesta libre y creadora ante los datos del origen y el ambiente.

2. Los cristólogos anglosajones han expuesto con nitidez esta exigencia. Para J. A. T. Robinson el presentar a Jesús como «a genuine product» del proceso cósmico e histórico constituye una de las notas distintivas de la cristología del siglo XX. «To be a member of the species *homo sapiens* includes having genes and chromosomes shaped and transmitted by millions of years of evolution. No one can just *become* a man out of the blue: a genuine man (as opposed to a replica) con only come out of the process, not into it» (*The human face*, 43; cf. 42-47). J. Knox ha sabido expresar esta exigencia de una forma que consideramos insuperable: «An affirmation of Jesus' manhood is an assertion that he was born out of, and into, humanity in the same sense every man is...; that he was a son of Adam, as all men are, regardless of what their culture, nation or race may be. Not only is it impossible, by definition, that God should become a man, it is also impossible, by definition, that he should "make" one. A true human being could not be freshly created. Such a creation might look like a man and even speak like a man... but he would not *be* a man. He would not be a man because he would not belong being to the organic human process...» (*The humanity*, 67-68). N. Pittenger ha sistematizado esta visión desde una perspectiva más amplia, mostrando que el ser humano de Jesús implica: a) un proceder de la historia; b) un mantenerse en estado de receptividad y de creación dentro de la sociedad. Desde esta perspectiva se plantea el sentido de la encarnación (*Christology*, 66 s).

Es evidente que nosotros no podemos ocuparnos de todos los niveles o momentos del origen de Jesús, ni estructurarlos de una forma unitaria, ni exponerlos neutralmente. Contamos con los datos del NT y en ellos debemos apoyarnos. Por eso prescindimos del origen cósmico (inclusión en el proceso evolutivo de la vida) y estudiamos aquellos elementos que supone o explicita la Escritura.

1. Hablaremos en primer lugar de la patria de Jesús. El pueblo del origen constituye un dato importante en la existencia de los hombres. El NT lo comprende así y alude a los niveles en que el dato puede estructurarse. Por eso se refiere a Nazaret como posible patria física de Jesús y a Belén como patria simbólica, determinada por el cumplimiento de las promesas mesiánicas.

2. En segundo lugar abordaremos el tema de la madre o de los padres. Desde un punto de vista psicológico ese campo está velado. Nada sabemos de la personalidad humana de su familia, nada de su forma de resolver el Edipo, absolutamente nada de su infancia. La problemática del NT se mueve en otro plano. Más que el dato fisiológico o psíquico interesa el sentido teológico. Por eso parece aludir en unos casos a José y María como padres normales de Jesús, pero acude en otros al tema de un origen virginal (por obra del espíritu).

3. Unido a ese problema está el de aquellos que se llaman hermanos de Jesús. Desde el presupuesto de un nacimiento virginal, esos hermanos aparecerán genéricamente como parientes. En otro caso habrán de ser estrictamente hermanos (hijos de María y de José). En uno u otro caso el origen de Jesús cambia de sentido.

4. Desde un punto de vista genérico podemos incluir todos esos rasgos del origen en una formulación básica que afirma simplemente: Jesús ha sido israelita. No ha surgido en una humanidad abstracta sino dentro de la corriente vital de Israel, con sus riesgos y esperanzas, su grandeza y su miseria. Tener esto en cuenta es absolutamente necesario para entender su origen y persona. [3]

3. Desde W. Bousset (*Kyrios Christos*, 1913) la exégesis alemana juega con un doble concepto de Jesús. Por un lado le concibe como un hombre que ha vivido en el ambiente judío de su tiempo; por eso, su verdad y su mensaje no trasciende el campo de Israel, como R. Bultmann lo ha precisado, de forma lapidaria, en el comienzo de la *Theologie des NT* (p. 1-2). Moviéndose en otro plano, la comunidad cristiano-helenista ha descubierto en Jesús al Señor que determina la vida de los hombres, la palabra definitiva de Dios sobre la tierra. Los dos orígenes de Jesús (humano y divino) se encuentran internamente disociados. A lo largo de toda nuestra obra intentaremos superar la unilateralidad de este planteo. Creemos que Jesús viene de Dios «desde el mismo fondo de su vida humana». Surgir de Israel y provenir de Dios no se oponen sino que se complementan.

5. Pero ser persona no significa simplemente estar viniendo de un pasado que se impone de manera necesaria. Nadie escoge patria, el pueblo, la familia. Como hombre auténtico, tampoco Jesús pudo escoger su propio origen, a la altura de esos planos. Sin embargo, existe un tipo de origen superior que se realiza en el encuentro libre con los otros, la elección personal, el diálogo: aludimos a los maestros que un hombre decide seguir voluntariamente cuando empieza a ser adulto. En esta perspectiva contamos con un dato seguro: Jesús ha sido un discípulo de Juan Bautista. Sus relaciones con el austero predicador del desierto han modelado su personalidad humana y religiosa y constituyen un momento imprescindible de su origen.

6. Finalmente, ser persona significa hallarse abierto, al menos de manera radical, hacia el misterio trascendente [4]. A Jesús la trascendencia le ofrecía un rostro bien preciso: era el viejo Dios de la historia y la experiencia de Israel; el Señor del juicio que anunciaba Juan Bautista; el Padre que Jesús mismo descubre en la aventura de su vida. [5]

En las páginas que siguen hablaremos de cada uno de estos niveles del origen. En este primer momento procuraremos mantenernos sobre un plano de neutralidad histórica, sin inclinarnos ante el peso de razones teológicas que pueden ser determinantes, por ejemplo, en el nacimiento en Belén o el surgimiento virginal. De esos temas y especialmente de todo lo que está ligado a la concepción virginal hablaremos más adelante (*infra*, 269-307).

I. NAZARET O BELEN. LA PATRIA FISICA Y LA PATRIA TEOLOGICA

Pablo no recuerda nada del origen humano de Jesús. Sólo empleando un texto de una vieja confesión creyente afirma que

4. Hemos expuesto en otro lugar las dimensiones de la persona, presentándolas como libertad, comunidad y trascendencia: cf. J. Pikaza, *La persona y el amor*, Madrid 1970, 28-34.

5. Dios (la trascendencia) no se puede concebir como un valor independiente, desligado de mi origen humano y de mi encuentro (libre) con los otros. Recibimos del pasado una manera de concebir el mundo en que se incluye (o posibilita) la libertad y la abertura a lo divino; la imagen de Dios (o la realidad determinante de mi vida) influye en la manera de entender y precisar mi encuentro con los otros: cf. N. Pittenger, *Christology*, 68.

«ha nacido del linaje de David según la carne» (Rom 1, 3; cf. 2 Tim 2, 8). De su patria no ha sabido o no ha querido decir nada.

Según Marcos, el comienzo de Jesús se ha concretado en el bautismo de Juan que, retirado en el desierto, ha proclamado penitencia (Mc 1, 1-4). Para centrarse en su misión, Jesús debe abandonar su vieja patria; sale de Nazaret de Galilea, viene hasta el Jordán y se bautiza (1, 9). Por medio de ese gesto se desvela la fuerza del espíritu; Jesús se manifiesta como el Hijo; empieza el evangelio (1, 9-11).

El pasado de Jesús se condensa kerigmáticamente en esa frase: «Viene de Nazaret de Galilea» (Mc 1, 9). Supera lo anterior y empieza una existencia absolutamente nueva. El pasado (su familia, sus vecinos) no le entienden; sus hermanos salen a buscarle como a un loco amenazante (Mc 3, 20-21. 31-35) que destruye el equilibrio religioso de su pueblo; los paisanos (nazarenos) le rechazan, pues conocen su origen y familia y no le pueden tomar como enviado de Dios entre los hombres (6, 2-3).

Este primer planteamiento de Marcos parece recoger los elementos más duros del «escándalo-Jesús». Era un hombre externamente semejante a los demás. Había nacido en un pueblo perdido del norte (Galilea) y no ofrecía cualidades especiales. Creció en una familia en que los mismos nombres de los hijos eran signo de la fe de los patriarcas (Jacob, José, Judas, Simón... Mc 6, 3); sin embargo, los parientes no comparten su vocación de renovador religioso y le consideran como fuente de cuidados y peligros. Estos datos, austeramente duros, constituyen el fondo de la historia de Jesús. Por eso debe abandonar el pueblo (Mc 1, 9) y la familia (Mc 3, 31-35) cuando intenta responder a la llamada que Dios le ha dirigido. [6]

Este problema preocupa marcadamente al evangelio de Juan que desarrolla los datos de Marcos en forma de polémica. Muchos judíos suponían que el mesías debía aparecer sobre la tierra de manera esplendorosa y repentina. En contra de eso, el origen de Jesús era normal y conocido (Jn 7, 25-31); proviene de Nazaret y tiene padres bien concretos (cf. Jn 1, 45; 6, 42); por eso no

6. Sobre el sentido de Mc 3, 20-21. 31-35, cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, 81. 86-87; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 140-143; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 45-48; E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris 1963, 105-109. Esta impresión negativa del origen de Jesús según Marcos se debía completar a partir de la invocación de Jesús como hijo de David. Marcos recoge esta invocación en un sentido, al menos en parte, positivo: cf. 10, 47-48 y 11, 10. Sobre el valor de 12, 35-37 tendremos que hablar más tarde.

puede ser mesías. Jesús acepta el argumento: los judíos aciertan en su juicio positivo (cf. Jn 7, 28); pero ignoran el auténtico misterio de Dios en quien Jesús tiene su fuente primordial y verdadera.

Esa polémica reviste todavía otro matiz. Otros judíos sostienen que el mesías ha de ser hijo de David y nacer en su ciudad (Belén). Jesús, en cambio, es simplemente un galileo (Jn 7, 40-42). Esta acusación penetra hasta el mismo fondo del problema. El origen de Jesús se mueve en dos estratos diferentes: por un lado están los hechos, neutralmente constatables (no mesiánicos); por otro, una experiencia de carácter revelado, religioso. El evangelio no ha querido precisar y la pregunta sigue abierta. Es posible que el texto se mantenga en una actitud irónica: ¡los hombres de su pueblo no sabían que Jesús, en realidad, había nacido en Belén y era davídida! Sin embargo, parece que Juan ha rechazado esa prueba: Jesús no es Cristo por nacer como hijo de David, en Belén, sino porque, procediendo de José, en la olvidada Nazaret de Galilea (1, 45-46; 6, 42; 7, 52), es el enviado escatológico de Dios sobre la tierra. (Sobre origen de Jesús en Juan, cf. *infra*, 379-426).[7]

Los textos aducidos (Mc y Jn) reflejan una actitud fundamentalmente polémica: el mesianismo de Jesús no puede probarse (o refutarse) partiendo de su origen simplemente humano. Los llamados evangelios de la infancia (Lc 1-2 y Mt 1-2) ofrecen un planteamiento diferente. La situación que presuponen no es el kerigma (mensaje dirigido a los judíos o gentiles) ni tampoco la defensa (apologética) del Cristo contra aquellos que le atacan. Los evangelios de la infancia articulan y transmiten una experiencia creyente en que Jesús se muestra como el hijo de Dios que había sido prometido desde el AT.

Los relatos de la infancia no se pueden concebir como una crónica precisa de los hechos ni tampoco son leyenda edificante dirigida a los pequeños. Son más bien reflejo profético y gozoso de una fe profundamente vivida y expresada. No descubren nuevas experiencias o verdades sino que reinterpretan y presentan aquello que la iglesia ya vivía. Desde aquí podemos entender el contenido de sus elementos históricos.[8]

Desde un campo de fe se descubre que Jesús ha nacido a la existencia de los hombres como el hijo de Dios y que, a la vez, es descendiente de David y cumplimiento de las viejas profecías so-

7. Ofreceremos bibliografía y una exposición más amplia del tema cuando tratemos del origen de Jesús en Juan. Para una primera visión del problema puede valer M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris 1955, 135-136.

8. Para el sentido general de las narraciones de la infancia, cf. P. J. Minear, *The interpreter*, 8-11 y K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 168-171.

bre el Cristo. Esto significa que en su origen y nacimiento se ha proyectado la experiencia de la pascua. Por eso ha de nacer en Belén, ciudad del viejo rey judío.

De acuerdo con la antigua tradición que presenta a Jesús como nazareno, Lucas sitúa en Nazaret la patria de sus padres y el lugar de la bajada del ángel a María (Lc 1, 26-27 y 2, 39). El nacimiento en Belén obedece al edicto de Augusto (2, 1-5). De esa forma, el mensaje de salvación que anuncia el ángel del Señor desde los cielos puede proclamar que el Cristo ha nacido en «la ciudad de David» (2, 9-11).

La historia de la infancia de Lucas constituye uno de los testimonios más espléndidos de la experiencia cristiana de todos los tiempos. Sin embargo, son numerosas las razones que obligan a ser cautos en la valoración histórica del relato. Por ejemplo, el empadronamiento que es causa del traslado de Nazaret a Belén difícilmente se pudo realizar en aquel tiempo. Además, aunque fuera histórico no obligaba a trasladarse hasta el solar de la familia (Belén, en nuestro caso).[9]

El valor teológico de la filiación davídica y del nacimiento en Belén ha sido sistemáticamente elaborado por Mateo y constituye el tema de fondo de los dos primeros capítulos de su evangelio. Con una tradición previa, Mateo sabe que Jesús, hijo de Abrahán y de David por medio de José (Mt 1, 1-17), ha sido engendrado por obra del espíritu en María (1, 18-25). Para conciliar ambas afirmaciones, Mt ha de mostrar que, desposados ya María y José, pero sin haber consumado todavía el matrimonio, María ha concebido del espíritu. Iluminado en sueños por el ángel, José acepta como suyo el hijo de María. De esa forma Jesús será, a la vez, el descendiente de David y la presencia de Dios entre los hombres (cf. 1, 21-25). Acerca de esa doble filiación habla Mt 1.

Mt 2 se ocupa de la doble patria de Jesús. Conforme a la Escritura y cumpliendo una palabra que los sabios de Israel no pueden ignorar, Jesús debe nacer en Belén donde los magos se dirigen a encontrarle (2, 4-7). Pero Mt sabe, al mismo tiempo, que Jesús es nazareno. Por eso hace que venga a establecerse en Nazaret de Galilea, cumpliendo de esa forma una difícil palabra de Escritura (Mt 2, 23).[10]

9. Las dificultades históricas que suscita el empadronamiento de Quirino las ha recogido W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, 86-88. Para un estudio más preciso del problema, cf. C. Ogg, *The Quirinius question today*: ExpTimes 79 (1967-1968) 231-236.

10. Para una visión general del problema, cf. K. Stendahl, *Quis et unde?* An analysis of Mt 1-2: Beihefte zur ZNW 26 (1964) 94-105. Sea cual fuera el sentido

Interpretando estas indicaciones podemos arriesgarnos a formular nuestra opinión sobre la patria y el linaje de Jesús. En lo referente a la patria se ha logrado cierta unanimidad. Las razones que inclinaban a pensar que había nacido en Belén son de carácter exclusivamente teológico y no pueden fundar un hecho histórico. Por eso, es preferible suponer, con los datos anteriores, que Jesús ha nacido en Nazaret de Galilea. Para toda la tradición antigua, Jesús es *nazarerōs* (Mc 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc 4, 34) o *nazoraios* (Mt 2, 23; 26, 71; Lc 18, 37; Hech 2, 22 etc.; Jn 18, 5. 7; 19, 19), es decir, el que proviene de Nazaret o nazareno, como se indica en otros textos (Mc 1, 19; Mt 4, 13; 21, 11; Lc 2, 39; Jn 1, 45-46). Esa procedencia de Nazaret y Galilea constituyó una dificultad: de aquella tierra de tiniebla y muerte (Mt 4, 13-16) no podía haber salido nada bueno (Jn 1, 46; 7, 52). Precisamente por eso, porque constituye un escándalo, este dato no ha podido ser invento de la iglesia. Eso significa que debemos afirmar con seguridad que Jesús era nazareno. [11]

En lo referente a la filiación davídica el problema es más difícil y pensamos que no puede aventurarse una respuesta categórica. En contra de su valor histórico se aducen dos argumentos fundamentales. En primer lugar, el texto de Mc 12, 35-37 donde un grupo de la comunidad cristiana sostiene polémicamente que Jesús es el señor de David y no su hijo o descendiente [12]. Por otra parte, todos los testimonios en favor de un origen davídico (genealogía de Mt 1, 1-17 y Lc 3, 23-38; fórmulas de fe en Rom 1, 3 y 2 Tim 2, 8; confesión de Mc 10, 47-48 etc.) se pueden explicar como expresiones de una conciencia cristiana posterior en que se afirma que Jesús es el mesías (es decir, el hijo de David). [13]

Pero esas razones tampoco son definitivas. Mc 12, 35-37 puede explicarse de otra forma («no sólo» hijo de David «sino también» su señor...). La fórmula de Rom 1, 3 remite a un tiempo muy

teológico que pueda haber en el fondo de la palabra profética «nazareno» (Mt 2, 23) nos parece indudable que hay en ella una referencia geográfica: El camino de Jesús que, según la escritura, ha empezado en Belén (2, 6) se centrará en Nazaret de tal manera que Jesús recibirá de aquí su nombre. Para el sentido de nazareno, cf. J. A. Sanders, *Nazōraios in Matt 2, 23*: JBL 84 (1965) 169-172.

11. Pueden dar idea de esa unanimidad obras muy diferentes como son las de J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, Madrid 1973, 37-39; G. Bornkamm, *Jesús*, 55; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 269-273; W. Trilling, *o. c.*, 57-58.

12. La exposición clásica de esta postura se encuentra en R. Bultmann, *Geschichte*, 144-146; cf. también *Theologie des NT*, 29-30. En la misma línea de Mc 12, 35-37 parece moverse Jn 7, 41-42.

13. En esta línea interpretan los textos G. Bornkamm, *Jesús*, 55-56, nota 2; Ch. Burger, *Davidssohn*, en todo el libro y especialmente en el resumen de 165-178; A. Meyer - W. Bauer, *The relatives of Jesus*, 431-432.

antiguo en que la verdad de la filiación davídica de Jesús podía ser contrastada todavía con el testimonio de sus hermanos (Santiago). Finalmente, parece indudable que los parientes de Jesús se presentaron como davídidas en tiempos de Domiciano. [14]

Por todo eso es difícil formular una respuesta decisiva. De forma aproximada nos arriesgamos a presentar las siguientes observaciones: la familia de Jesús pudo tener conciencia de provenir de David sin que por eso pudiera arrogarse ninguna pretensión exclusivista. Quizá eran numerosas las familias que tenían esa misma convicción. Más importante que el dato (siempre inseguro) de una ascendencia biológica era el hecho de moverse dentro de un campo de esperanzas ligadas a la figura de David. Pensamos que de forma general Jesús se ha mantenido en ese campo (como todos los auténticos judíos). De todas formas, como tendremos ocasión de señalar, el pensamiento de una misión de carácter davídico no ha constituido el motor de la actitud religiosa de Jesús de Galilea. [15]

II. LOS PADRES O LA MADRE DE JESÚS

Pertenece al ser humano el nacimiento de unos padres, no sólo en el aspecto físico-biológico sino en la misma génesis psicológica de la personalidad (surgiendo al amor y a la palabra). El NT en su conjunto presupone que la peculiaridad de Jesús no reside en el hecho de un nacimiento especial sino en que, siendo humano como los demás, hace presente el misterio de Dios sobre la tierra. Así lo han formulado sus visiones más teológicas (Pablo, Juan y Hebreos). Sin embargo, el mismo Jesús que en Mc 6, 3 se describe «neutralmente» (?) como el hijo de María y en Lc 4, 22 como el hijo de José, aparece en los evangelios de la infancia (Lc 1 y Mt 1) como aquel que ha sido concebido virginalmente por obra del espíritu. De esos datos hablaremos brevemente en lo que sigue.

14. Para valorar el sentido de estos argumentos y sopesar la posibilidad de un origen davídico de Jesús, cf. R. E. Brown, *Virginal conception*, 55-56, nota 87; O. Cullmann, *Christologie*, 128-34; R. E. Fuller, *Foundations*, 111-114; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 242-245; A. Meyer - W. Bauer, *The relatives of Jesus*, 422-423; W. Michaelis, *Die Davidssohnnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus*, 317-330. No nos ha parecido necesario tomar una postura acerca del valor de estos escritos; juzgamos que el origen davídico de Jesús es simplemente probable y no necesitamos más seguridades para nuestro estudio.

15. Cf. W. G. Kümmel, *Theologie*, 65.

Una y otra vez confiesa Pablo que Jesús es de verdad «el Hijo» y que proviene del misterio original de lo divino. A la misma confesión pertenece el hecho de que es hombre, nacido como todos, de mujer, nacido bajo la ley y sometido al mundo de pecado y corrupción de nuestra historia (Gál 4, 4). Ciertamente, al afirmar que ha nacido de mujer, Pablo no niega de manera expresa la posibilidad de un surgimiento virginal. Sin embargo parece más lógico suponer que, de acuerdo con Gál 4, 4, Jesús debió nacer como todos los demás humanos (sobre estos datos, cf. *infra*, 350-359).[16]

Juan reconoce que Jesús es logos, el hijo de Dios que desciende del cielo. Pero es logos hecho humano (Jn 1, 14). Por eso, aunque su madre goce de especial aprecio dentro de la iglesia (cf. Jn 2, 1 s; 19, 25-27) no le parece necesario fundamentar su importancia en una maternidad virginal. No tenemos razones para suponer que el Ev Jn ha rechazado las palabras del pueblo que aluden a Jesús como el «hijo de José» (6, 42). La misma confesión creyente de Natanael, en que se alude al «hijo de Dios, rey de Israel», va unida a la sentencia que le muestra como «el hijo de José de Nazaret» (Jn 1, 45. 49) (sobre origen de Jesús en Jn cf. *infra*, 379-426).

En la misma línea se mueve la teología de Hebreos. Jesús, el hijo original de Dios (Heb 1, 1-3), el sumo sacerdote de los tiempos decisivos (5, 10; 6, 20), se presenta como un hombre entre los hombres: tiene un origen con los otros (2, 11), participa de su carne y de su sangre (2, 14). Jesús se asemeja en todo a sus hermanos (2, 17) y por eso experimenta su destino, angustia y sufrimiento; así aprende la obediencia y puede convertirse en sacerdote que se apiada de los hombres (Heb 4, 15; 5, 7-9). Ciertamente, aquí no se alude a un nacimiento, sea común o virginal; pero todo el contexto parece indicar que no es la forma de nacer la que distingue a Jesús de sus hermanos. Dentro de la lógica de las afirmaciones precedentes, Jesús debió nacer como han nacido los hombres de la tierra (cf. *infra*, 370-378).[17]

Con la posible excepción de Juan, estas formulaciones (Pablo, Juan, Hebreos) son de carácter exclusivamente teológico. No se interesan por los padres de Jesús ni por la forma en que ha

16. La expresión «nacido de mujer» significa en general ser humano: cf. Job 14, 1 y Mt 11, 11. La exégesis católica admite normalmente que Gal 4, 4 no alude a la concepción virginal: cf. A. Legault, *Saint Paul a-t-il parlé de la maternité virginale de Marie?*: SsEccl 16 (1964) 481-493.

17. J. A. T. Robinson, *The human face*, 155-161; J. Knox, *The humanity*, 34-36 y 39-52.

nacido. Saben que Jesús es «Hijo» y que proviene del misterio original de Dios. Pero saben, a la vez, que es hombre. Por eso nos permiten suponer que el nacimiento ha sido simplemente humano. Sin negar la posibilidad de una concepción virginal prescinden de ella. No pertenece a sus categorías teológicas. Quizá las contradice.

Desde aquí debemos valorar la afirmación de Mc 6, 3 par: «¿no es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago?...». En contra de todas las previsiones, Marcos que parece ignorar el nacimiento virginal, presenta a Jesús como el «hijo de María». Mateo y Lucas que han hablado expresamente de la concepción por el espíritu precisan: «¿no es éste el hijo del carpintero? ¿no se llama su madre María?» (Mt 13, 55); «¿no es éste el hijo de José?» (Lc 4, 22). Si la situación fuera la inversa, no hubiéramos tenido reparo en afirmar que Lucas y Mateo corrigieron el texto primitivo a partir de presupuestos doctrinales. Curiosamente, debemos aceptar el texto como está y mostrar lo que supone que en una tradición antigua se defina a Jesús como el «hijo de María». [18]

La tradición que llama a Jesús «el hijo de José» parece indudablemente antigua y está recogida en el mismo Ev Jn (1, 45 y 6, 42). Ha sido corregida en función de un surgimiento virginal por Lc 3, 23 y aparece, normalmente, como aquella que comparte todo el pueblo en Lc 4, 22 (y de manera velada en Mt 13, 55). Sea cual fuera la posibilidad teológica de una concepción virginal, es evidente que el pueblo no puede compartirla. Lo que ha pasado

18. Hay autores que prefieren corregir el texto de Mc 6, 3. Primitivamente diría algo semejante a Mt 13, 55: «¿No es éste el hijo del carpintero y de María...?». Algunos códices minúsculos atestiguan esta lectura. Un copista habría introducido la variante «el carpintero, el hijo de María» para salvaguardar la concepción virginal. En Mt y Lc no habría sido necesario el cambio porque los dos atestiguan suficientemente esa concepción virginal en sus introducciones. Para un estudio del problema, cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, 119-121; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1950, 55; V. Taylor, *The gospel according to St. Mark*, London 1953, 299-300. Sin embargo, como supone K. Aland (*The greek new testament*), nuestro texto («¿no es éste el carpintero, el hijo de María?») ofrece todas las garantías de ser el primitivo. Las variantes en que se habla del «hijo del carpintero y de María» se deben a una asimilación totalmente normal respecto de Mt 13, 55: cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1911, 142; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 69-70. Podemos suponer que han sido precisamente Mt y Lc los que han cambiado el texto de Mc para mostrar la ignorancia de los nazarenos. Sus paisanos piensan que Jesús es hijo de José y María y desconocen el misterio original de su persona (concebido por el Espíritu). De todos modos, y sea cual fuere el influjo que los textos (Mc 6, 3; Mt 13, 55; Lc 4, 22) se ejercen mutuamente, me inclino a suponer que la tradición evangélica recoge dos testimonios antiguos en que a Jesús se le presenta, por un lado, como el hijo de José y por otro como el hijo de María.

entre María, su marido y Dios constituye un dato de intimidad que sólo desde la fe puede aclararse; ante los ojos neutrales del pueblo, Jesús debe aparecer como el hijo del marido de María (el hijo de José), a no ser que existiera algo especial en sus relaciones y en el tiempo del nacimiento. ¿Podrá aludir a un tipo de irregularidad semejante el hecho de que Mc 6, 3 llame a Jesús el hijo de María? E. Stauffer ha desarrollado sistemáticamente esta hipótesis y nos vemos obligados a exponerla.

E. Stauffer supone que el nombre primitivo de Jesús ha sido metronímico: «el hijo de María». De esta forma se indicia que carece legalmente de padre, es hijo de soltera. Así lo ha interpretado la tradición posterior que ha debido cambiar la sentencia de Mc 6, 3 presentando a Jesús como «el hijo de José» (Mt 13, 55; Lc 4, 22; Jn 6, 42). En este contexto se entiende la reacción de sus paisanos (Mc 6, 3): se escandalizan de Jesús y no le aceptan porque ha sido ilegítimo. La tradición israelita aseguraba que quien rompe la ley es casi siempre hijo sin padre. Jesús la ha roto; por eso es normal que su origen haya sido escandaloso. [19]

Legalmente, en Israel los hijos heredan el nombre de su padre. Por eso, Jesús debería llamarse de manera oficial *ben Jōsēph*. Denominarle *ben Miriam* (hijo de María) equivale a confesar que carece de padre. Sólo Marcos tuvo el valor de conservar este apellido escandaloso. Precisamente por serlo ofrece todas las garantías de autenticidad; ningún cristiano hubiera inventado tal insulto. Los judíos, por su parte, lo han seguido conservando y hablan de «Jesús, el hijo de María, la soltera». [20]

Stauffer supone que Mateo ha escrito el evangelio de la infancia (Mt 1) con la preocupación fundamental de señalar que Jesús no es ilegítimo. Comparte con los acusadores la certeza de que no es hijo de José, pero interpreta ese dato como señal de que ha sido concebido por el espíritu. Sólo porque ha sido adoptado por José, Jesús ha venido a formar parte de la familia de David, dentro del campo de las promesas mesiánicas. [21]

El hecho básico es, por tanto, que Jesús, el de María, no es hijo de José. La polémica judía interpreta ese dato de una forma escandalosa (hijo de soltera). La iglesia cristiana lo valora de un modo espiritual (viene de Dios). Desde aquí, en el mismo comienzo de la vida de Jesús, nos encontramos con una paradoja que es preciso resolver por medio de la fe (cristianos) o con una

19. E. Stauffer, *Jeschu ben Mirjam*, 120-121.
20. *Ibid.*, 122-123; 125-127.
21. *Ibid.*, 124-125.

acusación contra María (judíos). Sobre la base de la historia (Jesús como hijo de María) han podido formularse dos interpretaciones que nunca llegarán a demostrarse como definitivas en el plano de la ciencia. [22]

Sin llegar a presentar unas conclusiones tan estrictas como Stauffer, J. A. T. Robinson camina en su misma dirección. Mateo que acepta el nacimiento virginal conocería las murmuraciones de los judíos que llaman a Jesús ilegítimo. Por eso ha situado en la línea de su genealogía a las mujeres que concibieron de una forma irregular: Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías (Mt 1, 3. 5. 6). Eso indica que humanamente hablando no se puede rechazar la posibilidad de que Jesús fuera ilegítimo. Marcos lo ha presentado como el hijo de María. Mateo añade que ha sido adoptado por José. No es de extrañar que su origen suscite un problema a los creyentes. [23]

La hipótesis de Stauffer y de Robinson no puede rechazarse por principio. Quien conozca a Oseas debe confesar que existiría cierta coherencia si es que el hijo de Dios fuera (o apareciera como) un hijo de soltera (o mujer infiel a su marido). Evidentemente, la divinidad de Jesús no se opone a tal origen [24]. Sin embargo, miradas las cosas desde un punto de vista exegético toda esta suposición parece extremadamente improbable.

La expresión de Mc 6, 3 (el hijo de María) no contiene ningún tipo de polémica en contra de la madre. La causa del escándalo del pueblo no consiste en que Jesús haya nacido de manera irregular. En ese caso no tendría sentido el contexto en que se alude a su trabajo y su familia. El escándalo se funda más bien en que Jesús es conocido y conocido su origen, su oficio y sus hermanos (Mc 6, 1-6). Si los acusadores aludieran a un nacimiento ilegítimo la respuesta de Jesús habría sido ilógica (deshonrar al profeta en su patria... Mc 6, 4). En este plano se mueve todavía Jn 6, 41-42 y 7, 40-44: lo que produce escándalo es precisamente el origen normal de Jesús.

¿Por qué se le llama entonces hijo de María? La explicación más sencilla sigue siendo que José había muerto hace ya tiempo, de tal forma que el pueblo alude a Jesús refiriéndose a su madre. Evidentemente, si Mc 6, 3 fuera un registro oficial se debería suponer que Jesús era ilegítimo. Pero la frase es simplemente una

22. *Ibid.*, 128.
23. J. A. T. Robinson, *The human face*, 59-63.
24. Cf. J. A. T. Robinson, *Hosea and the virgin birth*: Theology 52 (1948) 373-375.

expresión informal del pueblo y nada en la reacción de los paisanos o en el texto de Mc 6, 1-6 permite suponer que se rechace a Jesús por ilegítimo.[25]

Además, los relatos de la concepción virginal de Lc y Mt no han surgido por oposición al escándalo de un nacimiento irregular, sino para expresar un contenido de la fe: Jesús proviene del misterio original de lo divino. Para articular de una manera humanamente comprensible la experiencia de esa filiación superior se acude a la concepción por el espíritu. No fueron los rumores sobre el nacimiento irregular los que originaron el relato de la concepción virginal; fue la concepción virginal, tal como se expresa sobre todo en Mt, la que ha podido alimentar esos rumores.

Lc 1 desarrolla consecuentemente el pensamiento del origen virginal de Jesús. A la pregunta por el «cómo» que formulan los cristianos por medio de María (Lc 1, 34) responde decididamente el evangelio: «El Espíritu santo vendrá sobre ti; te cubrirá la fuerza del Altísimo; por eso lo que nazca será santo, será llamado hijo de Dios» (Lc 1, 35). Jesús es hijo de los hombres porque nace de María; es hijo de Dios porque ha surgido de la fuerza del Altísimo. Fundándose en esta convicción, Lucas precisa que José no es más que un padre aparente (Lc 3, 23). Sin embargo, a lo largo de todo su capítulo segundo (nacimiento, adoración de los pastores, presentación y episodio del niño perdido en el templo) ofrece la impresión de que María y José son, normalmente, los padres del niño (cf. 2, 27. 33. 41. 48). Además, en 4, 22 presenta a Jesús como el hijo de José.

El relato de Mateo presupone la concepción por el espíritu. Por eso su interés fundamental no ha sido señalar hacia María como madre virginal sino mostrar que, siendo concebido por la fuerza del espíritu, Jesús es a la vez el hijo de David y el cumplimiento de las viejas promesas de Israel. Consecuente con la escena de la anunciación, el evangelio de la infancia de Mt no alude a José como padre de Jesús. Sólo en 13, 55 el pueblo de Nazaret habla del «hijo del carpintero».

Sobre estos elementos resulta extremadamente difícil arriesgarse a formular una conclusión. En forma indicativa y plenamente abierta a nuevas precisiones diremos lo que sigue:

25. Tal es la opinión casi universal de los exegetas. Citamos como ejemplo solamente algunos que se han detenido en este tema o han refutado expresamente la postura de E. Stauffer: cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1911, 142; H. Räisänen, *Die Mutter Jesu*, 46-48; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 69-70; H. F. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 9, nota 4.

En el *aspecto histórico* y fijándonos simplemente en el conjunto de los datos del NT nos parece más verosímil suponer que Jesús fue interpretado (y nació) como el hijo de María y de José. Sin embargo, no se debe descartar la posibilidad remotísima de que fuera hijo ilegítimo de María, ni se puede olvidar la probabilidad de que el testimonio de Mt 1 y Lc 1 refleje un hecho incomprensible para la ciencia aunque históricamente sucedido (concepción virginal).

Hablando como *teólogos*, el problema se nos hace todavía más difícil. En principio no podemos excluir ninguna línea. No contradice al hecho del amor cristiano que Jesús fuera ilegítimo; parece normal (según Jn, Pablo y Heb) que naciera, como todos, a través de un matrimonio; por su formulación, Mt 1 y Lc 1 responden a una experiencia muy antigua de la fe (Jesús es hijo de Dios) y la precisan de manera humanamente impresionante. Todo eso es cierto, pero debemos añadir que para aceptar el dato de la fe no parece necesaria la realidad histórica de la concepción virginal.

Según esto, la pregunta por los padres (o la madre) de Jesús no puede recibir una respuesta totalmente segura. Sólo sabemos que al comenzar a predicar entre los suyos, Jesús aparecía como un hombre normal, un hombre que había nacido en medio de su pueblo. Con esto nos basta por ahora. Del valor teológico de la concepción virginal tendremos ocasión de hablar más ampliamente en el lugar que corresponde (269-307). [26]

III. LOS HERMANOS DE JESUS

Primordialmente el hombre proviene de unos padres. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que nace y crece en un ámbito de hermanos que determinan profundamente su existencia. De los posibles hermanos de Jesús tratamos brevemente en lo que sigue.

26. Para una visión inicial de la problemática desde un punto de vista católico, cf. R. E. Brown, *The virginal conception*. En contra de la postura que parecía tradicionalmente asegurada es bastante corriente que el hecho de la concepción virginal se ponga en duda en obras de vulgarización escritas por católicos, cf. J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, 39.

Al tema aluden dos escenas de la tradición sinóptica: hallándose Jesús en Cafarnaúm, rodeado de sus discípulos y extendiendo su mensaje, llegan su madre y sus hermanos y pretenden disuadirle de su obra (Mc 3, 20-21. 30-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21). De sus hermanos (Santiago, José, Simón, Judas) y de sus hermanas hablan también abiertamente los vecinos de Nazaret (Mc 6, 3; Mt 13, 55-56). Juan se ha referido a ellos tras el signo de Caná de Galilea (Jn 2, 12). Más tarde añade que sus mismos hermanos no creían en su obra; para subir a la fiesta de Jerusalén Jesús prefiere distanciarse de ellos (Jn 7, 3-5. 10).

En una indicación con evidente fondo histórico, Lucas precisa que los hermanos de Jesús pertenecieron a la iglesia más antigua, recibiendo con su madre, los apóstoles y las mujeres las primicias del espíritu (Hech 1, 14). Esta noticia ha sido confirmada en lo referente a Santiago (hermano del Señor según Gál 1, 19) por el mismo Pablo cuando afirma que Jesús resucitado se mostró en cuarto lugar a Santiago (1 Cor 15, 7). Refiriéndose a su propio ministerio Pablo añadirá que goza del derecho de llevar consigo una mujer como lo hacen los apóstoles y hermanos de Jesús (1 Cor 9, 5) que evidentemente se han hecho cristianos. [27]

Tratando el tema de manera puramente neutral parecería lógico pensar que estos hermanos son hijos de su mismo padre y madre. Sin embargo hay varios datos que complican el problema desde un punto de vista teológico, filológico y exegético.

En primer lugar, existe una *dificultad teológica*. La concepción virginal de Jesús, aceptada casi axiomáticamente por la iglesia posterior, ha conducido a la creencia de que María fue virgen para siempre, no pudiendo alumbrar por tanto nuevos hijos. Antes de seguir debemos precisar bien el problema. María pudo haber concebido virginalmente a Jesús conviviendo luego con José y teniendo normalmente otros hijos. Esto es lo que a primera vista parecen suponer los mismos evangelios de la infancia: Jesús fue el primogénito (Lc 2, 7) y José no conoció a María (sexualmente) hasta el nacimiento de Jesús (Mt 1, 25). Es evidente que ni en uno ni otro caso se afirma expresamente que María tuviera nuevos hijos, como una y otra vez se ha demostrado; sin embargo, y sobre todo cuando el NT alude a unos hermanos, parece más normal el suponer que existen esos hijos. Pues bien, aun distinguiendo entre

27. Una visión de conjunto desde el lado católico es la expuesta por J. Blinzer, *Die Brüder*, y también por M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 69-90. Desde un punto de vista protestante es clásico A. Meyer - W. Bauer, *The relatives of Jesus*, 418-432.

la concepción virginal de Jesús y la existencia de hermanos posteriores, la iglesia ha tendido a suponer que María fue perpetuamente virgen, de tal forma que los hermanos se deben interpretar como parientes. [28]

Desde el plano del NT el dato teológico no puede resultar definitivo. Por eso es necesario acudir a un *argumento filológico.* Para el mundo semita y de manera especial para el AT, el término hermano ofrece una amplitud mayor que en nuestro tiempo y significa aquel que pertenece a la familia. Originalmente, en griego se distinguen mejor las relaciones: hermano es *adelphos* y primo *anepsios,* como sabe el autor de Col 4, 10. Sin embargo en las zonas de influencia semita y en el mismo griego popular del tiempo de Jesús el término de hermano se puede interpretar de manera general como pariente. Por todo eso y conociendo que en la voz hermano está implicado un contenido honorífico que falta en los otros casos debemos concluir: filológicamente no es imposible que los llamados hermanos de Jesús fueran sólo parientes. [29]

Para enfocar mejor el problema es necesario situarlo en el *plano de la exégesis.* En principio, y si no existen razones contrarias de peso, supondremos que hermano hay que tomarlo en el sentido más obvio como el hijo de un mismo padre y madre (de José y María), aun a sabiendas de que el significado pudiera revelarse después como más amplio. Veamos.

El texto básico es Mc 6, 3. Los vecinos de Nazaret preguntan: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago y José, Judas y Simón?». Lo mismo afirma Mt 13, 55. Tomado en sí mismo el pasaje parece aludir a unos hermanos carnales [30]. Pero tenemos una objeción. Se trata de la noticia de Mc 15, 40 (Mt 27, 56): Junto a la cruz estaban María Magdalena y María, la madre de Santiago el Menor y de José. Aparentemente, los mismos Santiago y José que en Mc 6, 3 se presentaban como hermanos de Jesús aparecen ahora como los hijos de otra María. Esto puede significar que al hablarse allí de hermanos se

28. Este presupuesto determina gran parte de la investigación católica sobre el tema. Nos basta con citar a M.-J. Lagrange, *o. c.*, 74-81; J. Blinzer, *o. c.*; J. McHugh, *The mother of Jesus*, 200-254; C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 264-265.

29. M.-J. Lagrange, *o.c.*, 72-75; J. Blinzer, *o. c.*, 39-48.

30. Así lo interpretan gran parte de los comentaristas de Marcos, sobre todo en el campo no católico. Citamos a E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1950, 55; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, 120-121; A. Loisy, *L'évangile selon Marc*, Paris 1912, 169-170; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 70; H. B. Swete, *The gospel according to St Mark*, London 1908, 112-113.

aludía simplemente a parientes. Pero debemos anotar al mismo tiempo que esta objeción no es decisiva. La identidad de nombre de Mc 6, 3 y 15, 40 se puede fundar en una simple coincidencia. [31]

No podemos analizar hasta el final este problema. Sólo queremos indicar que es arriesgado basarse de manera demasiado rigurosa en una concordancia entre los nombres de personas que se citan en el NT. Sabemos que los mismos nombres de los doce apóstoles varían [32]. También en nuestro caso parecen existir vacilaciones, de tal forma que la relación que existe entre los diversos Santiagos y Marías no ha podido ser satisfactoriamente resuelta todavía [33]. Sobre esta incertidumbre radical debemos señalar las soluciones exegéticamente posibles que se han dado a este problema: la de Jerónimo, la de Epifanio y la de Elvidio.

La solución llamada *de Jerónimo* supone que los hermanos de Jesús han sido en realidad sus primos. Según Jn 19, 25 había junto a la cruz varias mujeres: «Su madre, la hermana de su madre, María la de Cleofás y María Magdalena». Gramaticalmente es posible que «la hermana de la madre de Jesús» y «María la de Cleofás», sean una misma persona. Pues bien, suponiendo que esa persona sea la misma que en Mc 15, 40 y Mt 27, 56 aparece como madre de Santiago y de José resultaría que los hermanos de Jesús vienen a ser sus primos, hijos de esta otra María que es hermana de su madre. Para corregir las deficiencias de esta solución, en la que aparecen dos hermanas con el mismo nombre de María, algunos autores modernos introducen un cambio en esa hipótesis: en realidad el hermano de esa nueva María (que es madre de Santiago y de José, según Mc 15, 40) sería José, el esposo de la madre de Jesús; otros añaden que José es también hermano de Cleofás el que, casado con otra María (cf. Jn 19, 25), aparece en los escritos de Hegesipo como padre de Simón (¿y

31. La exégesis católica defiende casi unánimemente esta objeción. Cf. M.-J. Lagrange, *o. c.*, 76; C. Pozo, *o. c.*, 265. Los protestantes en general suponen que la identidad de nombres no es más que una coincidencia. Santiago el Menor de Mc 15, 40 no se puede confundir, según ellos, con Santiago, el hermano de Jesús a que alude Marcos (6, 3), los Hechos (12, 17; 15, 13; 21, 18) y Pablo (1 Cor 15, 7; Gál 1, 19; 2, 9. 12). Desde esta perspectiva parece lógico que Santiago y José, lo mismo que Simón y Judas (Mc 6, 3) sean hermanos carnales de Jesús: cf. G. Miegge, *Die Jungfrau Maria*, Göttingen 1962, 38-40; H. Räisänen, *Die Mutter Jesu*, 49, nota 1.

32. Cf. O. Cullmann, *Der zwölfte Apostel*, en *Vorträge und Aufsätze (1925-1962)*, Tübingen 1966, 214-222.

33. Cf. G. Miegge, *o. c.*, 39; H. Räisänen, *o. c.*, 49. Sobre la multiplicidad de Santiagos en la tradición evangélica y la dificultad de clasificarlos adecuadamente no es preciso que tratemos con mayor detención. Para una visión de conjunto del problema, cf. M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris 1955, 129-138; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1971, 129-138.

Judas?) que es otro de los hermanos de Jesús según Mc 6, 3. También se puede suponer que Cleofás era hermano de José mientras que María, la madre de Santiago era cuñada o hermanastra de la Virgen; (así se evita que haya dos hermanas con el mismo nombre).[34]

Esta solución, defendida actualmente por una mayoría de católicos, apareció tardíamente dentro de la iglesia. Con todo su rigor crítico, ofrece el defecto de presentarse fundamentalmente como defensa de la virginidad de María, jugando con los nombres y relaciones familiares de una forma que parece improcedente. La vacilación que esos nombres presentan en el NT no permite que apoyemos en ellos ninguna hipótesis segura. Por eso, si es preciso defender la virginidad de María, preferimos la teoría *de Epifanio* que, mantenida por varios apócrifos (Evangelio de Pedro, Protoevangelio de Santiago) y numerosos padres de la iglesia, es hoy común en los cristianos orientales. Esta solución supone que José era viudo y tuvo varios hijos antes de haberse desposado con María. Esos hijos son los que en Mc 6, 3 aparecen con pleno derecho como hermanos de Jesús.[35]

No existe razón exegética fundamental en contra de la solución de Epifanio. Pero añadimos, igualmente, que parece construida para defender el hecho teológico de la virginidad perpetua de María. Desde una perspectiva simplemente histórica pensamos que es mucho más normal tomar los textos como están. Concebido de manera virginal o procediendo como todos del amor interhumano, Jesús aparece en el NT rodeado de hermanos. Nada impide filológicamente (o exegéticamente) que se trate de primos o hermanastros. Sin embargo, lo más sencillo es tomarlos como hermanos propiamente dichos. Tal es la solución atribuida antiguamente *a Elvidio* y defendida en nuestros días por la mayor parte de los autores protestantes.[36]

34. La mejor exposición de este problema en J. Blinzer, *Die Brüder*; entre los contemporáneos la defiende también con amplitud y solidez de razones J. McHugh, *The mother of Jesus*, 223-254. Analizan también el tema A. Meyer - W. Bauer, *The relatives of Jesus*, 425-428 y V. Taylor, *The gospel according to St Mark*, London 1953, 247-249.

35. La más vigorosa exposición y defensa de esta postura en tiempos modernos se debe a J. B. Lightfoot, *The Brethren of the Lord*, en *St Paul's epistle to the Galatians*, London 1896, 252-291; cf. J. McHugh, *o. c.*, 208-222; A. Meyer - W. Bauer, *o. c.*, 424-425.

36. Exposición de esta postura, con referencia a Elivio en J. McHugh, *o. c.*, 200-207 y en V. Taylor, *o. c.*, 247-249. Entre los protestantes esta solución se toma de ordinario como evidente, sin necesidad de tener que probarla en detalle; la prueba correspondería a los que defienden alguna de las otras dos visiones. Cf., por ejemplo, G. Bornkamm, *Jesús*, 56, nota 4; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1950, 55.

Tratando de sus padres dijimos que teológicamente no hay nada que se oponga —al menos en principio— al hecho de que Jesús haya nacido del amor interhumano. Pues bien, aun en el caso de haber sido concebido de manera virginal podría tener otros hermanos. Sin embargo, la concepción virginal y la virginidad perpetua de María han sido objeto de una larga reflexión eclesial. Por eso juzgamos que la solución definitiva sigue abierta y, aunque exegéticamente pensemos que lo más probable es la concepción no virginal de Jesús y la existencia de auténticos hermanos, debemos añadir que esa opinión ha de integrarse en la vivencia de la iglesia que ha sido en parte diferente.

El tema de los hermanos de Jesús es marginal dentro del misterio cristiano. Sin embargo, tiene su importancia. Es distinto que Jesús proceda de la misma entraña de la historia humana (amor de unos esposos) o aparezca como fruto de una fe virginal; es diferente que se eduque como el hijo del milagro, en un ambiente de soledad, o que se encuentre sobre el mundo con un puñado de hermanos que maduran en el centro de un influjo mutuo. El fenómeno de la incredulidad de esos hermanos (Mc 3, 20-21. 30-35 y Jn 7, 3-5) parece situarnos en un contexto en que Jesús crece en medio de ellos. Repetimos, sin embargo, que desde aquí no puede darse solución definitiva.

IV. ISRAEL, LA PATRIA ESPIRITUAL

La herencia judía de Jesús es muy amplia y difícil de precisar [37]. Forma parte de ella todo el clima social y religioso en el que viven los judíos palestinos de aquel tiempo. Un clima de seguridad y de certeza por ser pueblo escogido y por tener una misión entre los pueblos. Un clima, al mismo tiempo, de inse-

37. La importancia del trasfondo judío de Jesús se reconoce universalmente en la exégesis. Acertada valoración del problema en L. E. Keck, *A future for the historical Jesus*, London 1972, 218-219. Para R. Bultmann (*Theologie des NT*, 1 s), la predicación de Jesús se mantiene todavía en el campo judío; sólo con la pascua se ha superado ese plano y comienza algo nuevo. El conjunto de nuestro estudio mostrará que esa postura es extremista; la misma historia de Jesús desborda el plano estrictamente judío. Al mismo tiempo, debemos señalar que todo intento de convertir a Jesús en no judío (ario, indoeuropeo) nos parece no sólo falso sino ridículo: cf. M. Dibelius, *Jesus*, 31-34; G. Bornkamm, *Jesús*, 55-56, nota 2.

guridad, dureza y miedo, pues dominan en la tierra los romanos, enemigos. Por un lado es alegría de un pasado lleno de elección. Por otro es exigencia y juicio.

Sería provechoso precisar con detención los elementos de la vida del judaísmo palestino en ese tiempo. Pero no es ese nuestro tema y además existen libros que lo tratan [38]. Para nosotros basta con señalar algunos de los rasgos religiosos de Israel que han jugado un papel más importante en la vida y el mensaje de Jesús.

Por ser judío, Jesús concibe a Dios de una manera personal. Dios entiende y quiere, busca el bien de los hombres y se encuentra comprometido con Israel en una historia de elección, de alianza y de promesas. Correlativamente, el mundo es creación. Al carecer de realidad divina, al separarse del trasfondo original en que se hallaban mutuamente implicados los dioses y los hombres, los cielos y la tierra, el mundo se ha convertido en una entidad relativamente independiente. Por eso, los hombres disponen de una historia en la que pueden recibir (y merecer) la bendición o maldición divina.

Como judío, a Jesús no le interesa el mundo sino el hombre. En el centro del mundo, el hombre es independiente. Tiene su propia voluntad, tiene su historia. Pero, al mismo tiempo, su grandeza se apoya sobre Dios. De una manera posiblemente inigualada, Israel ha concentrado su atención en el encuentro de dos personajes que se iluminan mutuamente a la medida en que sus rasgos se precisan: Dios y el hombre. Dios se va despegando de la niebla del cosmos, del ritmo vital o del simple poder y se ofrece como sentido, siempre abierto, de la vida del hombres. El hombre, por su parte, ha trascendido las fronteras del mundo, de la raza y de la muerte. Ser humano es, en el fondo, escuchar la voz de Dios y hallarse abierto a su futuro. En esta perspectiva se entienden dos tendencias del judaísmo palestino del tiempo de Jesús: legalismo y apocalíptica. [39]

38. Entre los autores que estudian el judaísmo del tiempo de Jesús podemos citar a R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München 1969, 54-96; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien aux temps de Jésus-Christ* I-II, Paris 1934-1935; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, Leipzig 1907 s.

39. Hemos aludido al judaísmo palestino por ser éste el ambiente en que Jesús nace y se mueve. En una visión de conjunto habría que referirse al judaísmo helenista donde los temas de ley y escatología se traducen en términos de sabiduría helenista: cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969; H. Hegermann, *El judaísmo helenista*, en J. Leipoldt - W. Grundmann, *El mundo del nuevo testamento* I, Madrid 1973, 305-358; R. Bultmann, *o. c.*, 127-162; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926.

En el caso legalista (fariseo) la voluntad de Dios se concibe en forma de un orden moral (a veces ceremonial, a veces profundamente humano) que se identifica con el recuerdo sacralizado del Pentateuco y de las viejas tradiciones de los padres. El hombre se realiza, obedece a Dios y cumple su destino, al someterse al conjunto de esas leyes. Por medio de ellas, y en el centro de una historia que ha olvidado a Dios, viene a instaurarse una especie de oasis de fidelidad sobre la tierra. Sólo Dios es el origen de esas leyes. Sin embargo, los fariseos han corrido el riesgo de confundir la fidelidad ética (legal) con la presencia del ser de lo divino.[40]

Ciertamente, los fariseos —todos los judíos— esperan de algún modo en el futuro de la acción de Dios. Sin embargo, esa esperanza ha florecido de manera especial en los círculos de tipo apocalíptico. Mientras el legalista (fariseo) opina que el cumplimiento de la ley suscita un campo bueno en medio de la tierra mala, el apocalíptico se inclina a suponer que todo es malo. La vida de los hombres se ha escorado hacia el abismo y ya no existe esperanza de un remedio. Por eso es necesario un juicio en el que todo se transforme. El Dios de la profecía que llamaba a conversión y prometía un mundo nuevo abierto a la verdad y a la justicia se ha transformado en Dios del juicio que ha decidido ya el momento de su venida y destruirá a los hombres (pueblos) enemigos dando el premio de la vida (resurrección) a los que fueron justos (Israel o su parte buena).[41]

En este doble campo de la ley y de la esperanza apocalíptica ha surgido Jesús a la existencia; sobre ese fondo aprende a valorar la vida. No olvidemos, sin embargo, que el judaísmo de aquel tiempo ofrece otros matices. Todo nos hace suponer que siguen vivas las antiguas voces de amor y de elección, las voces de confianza y exigencia de los grandes profetas del pasado. Por eso, al señalar que Jesús ha nacido sobre el tronco del legalismo y la apocalíptica, debemos recordar el otro campo de posibilidades que ofrece la tradición israelita. De esa manera se comprende que sin perder su herencia judía Jesús haya podido criticar las bases

40. Cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1960, 114 s.

41. Para una visión del transfondo apocalíptico en que se mueve el mensaje de Jesús, cf. M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, en *o. c.*, 274-290; D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1962, 43 s; D. S. Russel, *Jewish Apocalyptic*; H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 48-128. La revalorización del elemento apocalíptico en el estudio de Jesús ha sido analizada polémica y brillantemente por K. Koch, *The rediscovery of Apocalyptic*, London 1972 (original alemán de 1970).

de su educación religiosa, como veremos a lo largo de las páginas que siguen. Sin ese trasfondo de Israel (elección, promesas, ley, amor, juicio...) Jesús no hubiera nacido nunca a la existencia. Por eso el AT constituye un momento fundamental del origen de Jesús, el Cristo.

V. EL MAESTRO DE JESUS, JUAN BAUTISTA

Entre los datos más seguros de la vida de Jesús se cuenta el hecho de haber sido bautizado por Juan, predicador de penitencia que, empalmando con los viejos profetas y enraizado en la tradición apocalíptica judía, despertaba la inquietud y el entusiasmo mesiánico en el pueblo. [42]

Dentro del contexto religioso del tiempo ese gesto significa que Jesús acepta la palabra del Bautista y asume su llamada a penitencia. Parece demasiado aventurado el afirmar con O. Cullmann que Jesús se ha bautizado simplemente para solidarizarse con todo su pueblo, empezando así a moverse sobre un campo de sufrimiento sustitutivo que culminará en la cruz y llevará al perdón de todos los pecados de los hombres [43]. Juzgamos igualmente inaceptable la postura de aquellos que suponen que Jesús tenía previamente una conciencia clara de mesías: conociendo su origen trascendente comprendía al mismo tiempo su deber de rebajarse hasta los hombres, compartir su pequeñez, participar en su pecado; por eso ha comenzado en el bautismo un camino que vendría a terminar en el calvario. [44]

42. El bautismo de Jesús constituye según W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, 58-59, uno de los hechos indudables de su historia. Así lo constatan los autores de las más variadas tendencias: R. Bultmann, *Jesus*, 20-21; M. Dibelius, *Jesus*, 45; M. Goguel, *Jésus*, Paris 1950, 208-209; W. G. Kümmel, *Theologie*, 28-29; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptic*, en *Exegetische Versuche* II, 108, etc.

43. Cf. O. Cullmann, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca, 1972, 161. Evidentemente, esa visión responde a la teología eclesial ya elaborada, tal como aparece por ejemplo en Mt 3, 14-15, pero desborda el plano de la historia de Jesús.

44. Defiende, por ejemplo, esa postura A. Feuillet, *La personalité de Jesus entrevue a partir de sa soumission au rite de repetance du Précurseur*: RB 77 (1970) 39.42.

No podemos aceptar esas posturas pues suponen que Jesús desciende desde fuera, viene hasta los hombres como un huésped que habita en otro plano y condesciende por un tiempo a representar el cometido de salvador que le encomiendan; por eso lo conoce todo antes de haber ido hacia el Jordán y se bautiza simplemente porque quiere cumplir el destino de los hombres. Por nuestra parte, pensamos que la realidad humana de Jesús nos obliga a concebirle como un hombre que ha crecido en medio de los suyos, aprendiendo con ellos la manera de ponerse ante su Dios. Cierto día, Jesús ha sentido la llamada del Bautista, la ha aceptado voluntariamente y de esa forma se ha venido a convertir en miembro de su grupo (su discípulo). Su encuentro con Dios se ha realizado a través de su respuesta a la llamada del Bautista.[45]

El evangelio de Juan ha elaborado teológicamente una tradición que ofrece todos los rasgos de verosimilitud histórica (Jn 3, 22-30). Se dice en ella que Jesús asumió el gesto distintivo de Juan y se puso a bautizar. El texto habla después de una disputa en torno al sentido de la purificación (bautismo) y termina con el juicio ya totalmente cristiano que se pone en boca del Bautista: «El (Jesús) debe crecer; lo mío es ir disminuyendo» (3, 30). Esto nos indica que Jesús no sólo ha sido discípulo de Juan, sino que ha comenzado a comportarse siguiendo su mismo esquema o presupuestos.[46]

¿Quién era el Bautista? Una primera respuesta la ofrece Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XVIII, 118 s) en un testimonio que

45. Sobre el Bautista en general, cf. M. Goguel, *Au seuil de l'évangile: Jean Baptiste*, Paris 1928; Ph. Vielhauer, *Johannes der Täufer*: RGG 3 (1959) 804-808.

46. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959, 22, se refiere a la verosimilitud histórica del dato de Jn 3, 22-30. Goguel ha realizado un delicado análisis para separar los datos de la tradición histórica y la elaboración del cuarto evangelio, llegando a la conclusión de que la fuente utilizada por el evangelista «nous apprend que Jésus, après avoir exercé une activité parallèle à celle du Baptiste, s'est séparé de lui à la suite d'une dispute ou d'une discussion, donc d'une divergence de vues, sur la purification, c'est-à-dire certainement sur le baptême» (*Jésus*, Paris 1950, 212; cf. 210-215). Sin negar la posibilidad de un fondo histórico R. Bultmann lo ha puesto en duda, pensando que se puede tratar más bien de una disputa bautismal entre los discípulos de Juan y los de Jesús (*Johannesevangelium*, 121 s). Defiende una actitud semejante C. K. Barret, *St. John*, 182. Ciertamente, pensamos que el texto actual refleja esa disputa. Pero nos parece igualmente seguro que recoge la tradición de Jesús que ha bautizado junto a Juan. Cf. en este sentido C. H. Dodd, *Interpretation*, 308-311, y *Historical tradition*, 279-287. La tradición que se refleja en el fondo del texto elaborado por Juan incluye la certeza de que Jesús administró en un determinado momento el bautismo, igual que lo hizo Juan Bautista; este hecho ha quedado después velado en la tradición evangélica y ha tenido que ser corregido por el mismo Juan (4, 2). Esta afirmación de que Jesús ha comenzado su actividad continuando el gesto del Bautista nos parece la prueba más clara de que ha sido su discípulo en el más riguroso sentido de la palabra.

contiene los siguientes elementos: a) Juan era un hombre de bien que invitaba a los judíos a ser buenos entre sí y piadosos con respecto a Dios. b) Su gesto distintivo era el bautismo que consistía en una purificación del cuerpo después que el alma se había purificado previamente por la justicia. c) Su palabra y su conducta atrajo a muchos, de tal modo que Herodes, temiendo un levantamiento, le apresó y ajustició en Maqueronte. [47]

El testimonio de Josefo reproduce con exactitud el éxito de la actividad del Bautista y la causa de su muerte [48], pero desfigura intencionadamente el carácter de su mensaje presentándolo ante los romanos como un inofensivo predicador moralista [49]. En este aspecto son más fidedignos nuestros evangelios. Según ellos, Juan no expone una moral más o menos estoica sino que anuncia el juicio de Dios sobre Israel y el mundo.

El juicio de Dios se concebía de manera universal, como condena para todos los pueblos enemigos y salvación para Israel y el resto de los justos. Tal era el tema central de los círculos apocalípticos, los segregados de Qumrán y una gran parte del pueblo israelita [50]. Lo que Juan anuncia es por tanto perfectamente conocido. Sus palabras presentan, sin embargo, un nuevo acento. Veamos.

> Al ver que muchos fariseos y saduceos venían a que los bautizara, les dijo: ¡Camada de víboras!, ¿quién os ha enseñado a vosotros a escapar del castigo inminente? Pues entonces, dad el fruto que corresponde al arrepentimiento y no os hagáis ilusiones pensando que Abrahán es vuestro padre; porque os digo que de las piedras estas es capaz Dios de sacarle hijos a Abrahán. Además, el hacha está ya

47. Presentación y comentario del texto de Josefo en M. Goguel, *Jesus*, 205; F. F. Bruce, *Jesus and christian origins outside the new testament*, London 1974, 34-35; R. M. Grant. *Introduction historique au nouveau testament*, Paris 1969, 254-256.

48. Siguiendo a E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 117-121), W. Trilling ha mostrado el carácter novelístico de la escena de la ejecución del Bautista tal como ha sido presentada por Mc 6, 17-29 (*Die Täufertradition bei Matthäus*: BZ 3 [1959] 272-275). R. Bultmann, *Geschichte*, 328-329, ha señalado que la presentación de la escena no tiene por qué ser originalmente cristiana. El relato de Josefo parece en cambio verosímil.

49. M. Goguel, *Jésus*, 205 s, ha mostrado que la figura del predicador moralista, tal como está presentada por Josefo, es inconcebible en un mundo judío, absolutamente transpasado de esperanza apocalíptica. Además, un mensaje de ese tipo no podría haber suscitado el entusiasmo popular de que se nos habla ni tampoco la reacción violenta de Herodes.

50. J. A. T. Robinson, *The baptism of John and the Qumrán community*, en *Twelve NT studies*, 15-16, supone que la diferencia esencial entre Qumrán y Juan Bautista consiste en el hecho de que mientras Qumrán anuncia un juicio todavía futuro, Juan estima que el tiempo de ese juicio ya ha llegado.

> tocando la base de los árboles y todo árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego (Mt 3, 7-10 [NBE]; cf. Lc 3, 7-9).[51]

Estas palabras encierran tres motivos fundamentales: a) el juicio ha comenzado: el hacha se encuentra levantada contra el árbol; ya no hay tiempo de escapar ni es posible dar de largas y eludirse; b) condena y salvación no se ajustan a las fronteras sociológicas del pueblo de Israel o de ningún grupo de elegidos. Juan se ha levantado en contra del triunfalismo nacional y religioso de los judíos. Ante el juicio desaparecen de repente todas las diferencias. Nadie puede respaldarse diciendo que es el hijo de Abrahán. Nadie puede apelar más que a sus obras; c) finalmente, la llamada del juicio suscita un espacio de penitencia y cambio interior que interpela urgentemente a todos.[52]

El mensaje del Bautista se encuentra respaldado por dos gestos: su vida en el desierto y su bautismo. De su vida y actitud se dice:

> ... se presentó Juan en el desierto bautizando: Pregonaba un bautismo para que se arrepintieran y se les perdonaran los pecados. Acudía toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén, confesaban sus pecados y él los bautizaba en el Jordán. Juan iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura, y comía saltamontes y miel silvestre (Mc 1, 4-6 [NBE]).

También esta narración ofrece tres datos importantes: a) vida en el desierto; b) cinturón de piel y vestido confeccionada con pelos de camello; c) comida a base de langostas y miel silvestre. Sobre el sentido de esos datos parecen haber sido decisivas las observaciones de K. L. Schmidt[53], quien piensa que la tradición del desierto se opone a la realidad histórica de Juan bautizando

51. R. Bultmann, *Geschichte*, 134, supone que estas palabras son creación cristiana. Se trata de palabras que corrían en la tradición cristiana y que han sido atribuidas al Bautista porque se ha querido poner en su boca un testimonio de predicación de penitencia (*Ibid.*, 20). Sin embargo, el mismo R. Bultmann, *Jesús*, 20, no ha dudado en delinear con este texto la figura y el mensaje del Bautista. Eso indica que las ha considerado como resumen de su predicación. En esta línea nos parece revelador el análisis de H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 181-183, donde se distinguen los diversos *Sitz im Leben* de ese texto: hay un recuerdo de la predicación del Bautista y, a la vez, un testimonio de la catequesis prebautismal cristiana. Desde esta perspectiva no creemos que se pueda poner seriamente en duda la autenticidad al menos global de estas palabras. La figura del Bautista que aquí se nos ofrece responde perfectamente a lo que debió ser su realidad.

52. Es valiosa la perspectiva de comprensión que en este campo nos abre W. G. Kümmel, *Theologie*, 25-27. También nos parece revelador el análisis de J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, 112-117.

53. Aludimos a *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, 18 s.

al borde del Jordán, en tierra fértil. La referencia al desierto constituiría, por tanto, un motivo teológico procedente de la comunidad cristiana que identifica a Juan con «la voz que clama en el desierto» (Is 40, 3) y con Elías que, según la tradición apocalíptica, debía renacer y se ceñía con un cinturón de cuero (Cf. 2 Re 1, 8).[54]

Sin embargo, un estudio más riguroso del tema del vestido de Elías y de Juan ha permitido que Ph. Vielhauer muestre la historicidad fundamental de los datos evangélicos[55]. La vestidura no es una simple imitación de Elías sino aquella que llevan los beduinos. También es real el alimento, pues lo toman los hombres del desierto. Además, en la Arabá, la cuenca inferior del Jordán, desierto y río se hallan juntos. Es allí donde el Bautista eleva su gesto y su palabra.[56]

El desierto ofrece en Israel un rico simbolismo religioso. Es el lugar del primer encuentro de los hombres con Dios, tras el éxodo; será el lugar en que se forme el nuevo pueblo (Os 2, 16 s); el camino que conduce a la gran liberación (2.º Isaías). En el desierto se juntaron llenos de esperanza los miembros de Qumran y se reunieron también grupos de israelitas convocados por la voz de los diversos mesías del momento.[57]

También Juan se retiró al desierto, para señalar con su manera de existencia la llegada del tiempo escatológico. Interpretada de esta forma, su vida adquiere un significado semejante al del bautismo que administra a los que vienen a escucharle[58]: anuncia el fin; invita a los hombres a aceptarlo.

El bautismo constituye el centro y culmen de la actividad de Juan. Ciertamente, las diversas formas de bautismo no constituían novedad en aquel tiempo. Bastará recordar las purificaciones de los judíos en general, las inmersiones en el agua de Qumrán, quizá el bautismo de los prosélitos[59]. Sin embargo, el gesto de Juan ha

54. La opinión de K. L. Schmidt ha sido aceptada por R. Bultmann, *Geschichte*, 261-262, y elaborada en el plano de la historia de la redacción por W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, 22. Para una visión de conjunto del tema del desierto en Marcos, cf. F. de la Calle, *Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*, Madrid 1975, 31-53.

55. *Tracht und Speise Johannes des Täufers*, en *Ausätze*, 47-54.

56. Ph. Vielhauer, *o. c.*, 53-54, alude con razón a la tradición del Qumrán (cf. Mt 11, 17-18 par) para mostrar que la estancia de Juan en el desierto no es un simple postulado teológico sino que responde a la realidad.

57. Cf. Ph. Vielhauer, *o. c.*, 54.

58. Vestido y comida no son, por tanto, un rasgo ascético sino apocalíptico. En esta perspectiva hay que entender el ayuno de los discípulos del Bautista, tal como ha sido recordado en la tradición sinóptica (Mt 9, 14 par).

59. Sobre el bautismo de Juan y los diversos bautismos de aquel tiempo existe una literatura ingente. Como ejemplos representativos se pueden citar G. W. H.

ofrecido un rasgo absolutamente distintivo que impresiona a sus contemporáneos y se traduce en el sobrenombre de «bautizador» (bautista, *baptizōn*, *baptistēs*) con que la tradición le conoce[60]. De su función nos habla el texto que ahora sigue:

> Este era su pregón: Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo, y yo no merezco ni agacharme para desatarle la correa de las sandalias. Yo os he bautizado con agua, él os bautizará con Espíritu santo (Mc 1, 7-8 [NBE]; «Os bautizará con Espíritu santo y fuego»: Mt 3, 11 y Lc 3, 16).

Nótese la contraposición entre el bautismo de Juan (agua) y el nuevo bautismo en Espíritu santo (y fuego). Es indudable que con su actitud Juan ha suscitado un entusiasmo mesiánico, congregando a los hombres en la esperanza de la próxima llegada de Yahvé. Tal era el sentido de su gesto[61]. Pues bien, utilizando una imagen llena de vigor, Juan ha comparado la venida de Yahvé con un bautismo que ya no será purificador ni se realizará con agua sino a través del fuego (espíritu) del juicio.[62]

Ese bautismo simboliza el juicio de Yahvé que viene sobre todas las acciones de los hombres. Se trata de un juicio que trasciende los ideales políticos de los celotas que congregan a los

Lampe, *The seal of the spirit*, London 1967, 19-32; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the new testament*, Exeter 1972, 1-44. Este último caracteriza el bautismo de Juan desde dos rasgos: a) inaugura una vida nueva en los convertidos; b) hace presente de algún modo el tiempo mesiánico. Sobre la relación entre el bautismo de Juan y de Qumrán, cf. J. A. T. Robinson, *The baptism of John and the Qumrán community*, en *Twelve NT studies*, 11-27: el bautismo se concibe en ambos casos como preparación para la venida definitiva del espíritu (escatológico); pero en Qumran esa venida es todavía algo lejano; por eso, se puede repetir siempre; para Juan el tiempo decisivo está inminente; por eso su bautismo es único e incluye (anticipa de algún modo) la realidad definitiva.

60. A. Oepke, *Baptō*, en TWNT I, 544, señala como novedad de Juan el bautizar activamente a los demás en vez de dejar que cada uno se bautice (se inmerja). La tradición evangélica conoce a Juan como *ho baptistēs* (el que bautiza) en Mt 3, 1; 11, 11. 12; 14, 2, etc. También Josefo le muestra de esa forma: cita en M. Goguel, *Jésus*, 205.

61. A. Oepke, *o. c.*, 534-535.

62. Lc 3, 16 y Mt 3, 11 se refieren al Espíritu santo y al fuego. Marcos sólo alude al Espíritu santo. Tomadas en sí mismas, las palabras de Marcos, como toda su visión de Juan Bautista, se mueven en un plano de interpretación cristiana; de esa forma indica que, en el fondo, Juan había anunciado el bautismo de Jesús. Por el contrario, las palabras originales del Bautista aluden al bautismo de transformación del juicio de Dios. Desde esta perspectiva se podría suponer que en realidad se ha referido solamente al fuego: cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 262. Sin embargo, esta conclusión no es evidente. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 125-126, supone que el *pneuma* de Lucas y Mateo alude al viento poderoso que alimenta el fuego. De esta manera se lograría una buena cohesión de conjunto (Mt 3, 11-12 y Lc 3, 15-18): Juan bautiza sólo en agua; el que vendrá ha de bautizar en viento y fuego, viento y fuego que devoran de inmediato la paja sobre el campo de la era mientras viene a conducirse el trigo en el granero. Dando un paso más, M.-A. Chevalier,

hombres a la guerra santa; un juicio que desborda el ritualismo farisaico y toda la pureza legal de los que viven segregados en Qumran o van al templo. La poderosa voz de la vieja profecía se ha centrado ahora en dos puntos: por un lado se encuentra Juan que, retomando las palabras del AT, anuncia el juicio y llama a penitencia; por el otro el mismo Dios que viene como fuerza transformante, con su fuego (espíritu).

Sobre ese Dios que viene habla el Bautista de una forma, al parecer, veladamente misteriosa: «Viene el que es más fuerte que yo...». En el contexto actual del evangelio el «más fuerte» es el mismo Jesús, el Cristo [63]. Sin embargo, en su tenor original, esas palabras no aluden a Jesús [64], ni se refieren al mesías ordinario de la espera de Israel que castigando a los poderes enemigos librará de una manera victoriosa al pueblo [65]. No tratan del mesías (los mesías) de Qumrán que tras vencer la guerra santa instauran un imperio de paz (legalidad judía) sobre el mundo; ni muestran al ungido del Señor, el hijo de David del poderoso salmo 17 de Salomón que congrega a los salvados de Israel y ejerce el poder sobre las gentes. [66]

Aludiendo al «poderoso» Juan Bautista se refiere al mismo Dios que en el final del tiempo triunfará sobre lo malo e impartirá la salvación para los justos [67]. Ese Dios que viene no aparece como el ser supremo, aséptico y preciso, de la tradición ontológica del occidente cristiano. Siendo trascendente, el Dios de la apocalíptica judía ofrece rasgos muy cercanos, es poder que actúa y se presenta en medio de la historia. De ese Dios, simbolizado a través

L'Esprit, 55-57, identifica el *pneuma* del juicio con el soplo poderoso de Dios, con la fuerza creadora y destructora del AT. Partiendo de la experiencia eclesial, los cristianos habían añadido luego la palabra «santo». Esta es, en el fondo, la opinión de G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the new temtament*, 37. Espíritu y fuego se conciben aquí, en la línea de Is 4, 2-6, como agentes decisivos de la obra de Dios.

63. En esto no existe discusión entre los autores; es más, se puede llegar a pensar que ha sido la misma comunidad cristiana la que ha creado esas palabras para indicar la superioridad de Jesús sobre el Bautista: cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 262. Sin embargo, dentro del contexto en que nos hemos situado no hay dificultad en atribuir a Juan las palabras del «más fuerte». Por el contrario, las palabras que siguen —«al que no soy digno de desatar la correa de las saldalias» (Mc 1, 7)— pertenecen a un contexto distinto. No se refieren a Dios o a su enviado concebido de manera apocalíptica sino al mismo Jesús; aquí si que nos hallamos en contexto cristiano, interesado en mostrar que Juan no ha sido ni siquiera un «siervo» de Jesús: cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 17-18.

64. Cf. W. G. Kümmel, *Theologie*, 27-28.

65. J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, 41.

66. Relativamente cerca de estas concepciones se encuentra la visión de los celotas que pretenden apresurar el juicio del Señor por medio de la guerra; también está cerca la postura de muchos fariseos, representados por la espiritualidad de Sal 17: cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 145-158.

67. E. Lohmeyer, *o. c.*, 18.

del hijo del hombre de Daniel o directamente comprometido en nuestro mundo, de ese Dios que desborda todos los esquemas de los hombres, pero viene, sin embargo, como juicio habla el Bautista.[68]

Hemos asegurado que Jesús ha sido un discípulo de Juan. Pues bien, de acuerdo con la imagen del Bautista que acabamos de esbozar, eso supone que Jesús ha escuchado su palabra sobre el juicio y la ha aceptado. Jesús ha interpretado el desierto y el bautismo como un signo escatológico e interpreta a Dios como el que viene a congregar su pueblo, un pueblo que no consta de los justos de Israel en cualquiera de sus muchas ramas —fariseos, sacerdotes, solitarios de Qumrán, celotas...— sino de aquellos que cambian y hacen penitencia.

El mismo Juan se ha debido presentar ante Jesús como señal viviente de los tiempos nuevos (juicio): Juan, su movimiento de esperanza, su exigencia y su bautismo se le muestran como el principio de la nueva realidad de Dios sobre la tierra. Por eso, como lo ha reconocido la tradición cristiana, Juan pertenece de manera inseparable y necesaria a los orígenes del Cristo.[69]

VI. CONCLUSIONES. DEL SEGUIMIENTO DE JUAN BAUTISTA AL ENCUENTRO CON EL PADRE (DIOS)

No sabemos lo que Jesús ha pensado exactamente del Bautista, porque las palabras que le interpretan como el mensajero anunciado por Malaquías y el Exodo (Mt 11, 10-11 y Lc 7, 27-28) lo mismo que su identificación expresa con Elías (Mt 17, 12-13) reflejan la dogmática posterior de la iglesia[70]. Sabemos, sin

68. Sobra la concepción trascendente del mesianismo, representada en la figura del hijo del hombre que desciende de Dios nos parecen significativos estos dos estudios: H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 25-117, en especial p. 111, y A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB 60 (1953) 170-202, 321-346.

69. Según esto, la función de Juan no ha consistido en señalar expresamente hacia Jesús y confesar que él era el Cristo o el profeta escatológico que había de venir (Elías), en contra de J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus*, en *Twelve NT studies*, 28-52. La función de Juan ha sido mucho más profunda: ha despertado el movimiento mesiánico que Jesús retomará y transformará, presentando así el auténtico rostro de Dios Padre.

70. Cf. H. Conzelmann, *Jesus*, 628.

embargo, que el mensaje apocalíptico de Juan y la inquietud de mesianismo que despierta constituyen el punto de partida de Jesús. Por eso es conveniente señalar su novedad frente al Bautista.

Juan habló del juicio. Espera en la venida inminente de Dios y el cambio de las cosas. Piensa que nada puede resolverse desde el mundo y por eso se retira al desierto, exige conversión, bautiza, aguarda. Este mundo ya se encuentra internamente condenado. Por eso no tiene sentido ponerse a cambiarlo [71]. Por el contrario, el mensaje de Jesús se centra fundamentalmente en la presencia del reino. El reino se aproxima, el reino está llegando. Tal es el contenido primordial de sus palabras (cf. Mc 1, 15; Mt 4, 17; Lc 10, 9-11). Dios no es por tanto el juez que viene a recoger su paga; no es el Señor autoritario, dominante, dictador que exige cuentas rigurosas del camino de la historia. Por las palabras y los gestos de Jesús, Dios se presenta, más bien, como un poder que ama a los hombres, como fuerza que libera, como padre en quien se puede confiar y que nos abre un campo nuevo de esperanza. [72]

La actitud de Jesús se refleja en toda su existencia. Juan llamaba en el Jordán, junto al desierto, y arrancaba a los hombres *de la vida cotidiana, de la casa, la ciudad, el campo; amenazaba el* fin y según eso la existencia cotidiana había perdido su importancia. Jesús, por el contrario, sale al mundo. Camina por los campos; predica en las aldeas y en los pueblos. Se encuentra con los hombres en el centro de la vida y les asiste con su gesto de esperanza, con su fuerza milagrosa, con su voz y con su ejemplo. [73]

La novedad de Jesús se condensa en tres rasgos: 1) no piensa que el mundo se encuentra perdido y no tiene remedio. Al contrario, pretende cambiarlo, transformarlo, desde dentro. Por eso no es asceta, por eso participa en la alegría de los otros, come y bebe, irradia gracia y esperanza en torno suyo. Por eso cura a los que viven oprimidos por la fuerza de Satán y por el miedo y asegura: ¡viene el reino! 2) Consiguientemente, Jesús piensa que el cambio de los hombres es posible. La actitud primigenia de

71. Las palabras de Mt 3, 2 que presentan a Juan Bautista anunciando el reino parecen haber sido añadidas por Mateo para resaltar la conexión entre Jesús y el Bautista: cf. J. Blank, *o. c.*, 119. De igual forma, el mensaje moral de Lc 3, 10-14 procede de la obra redaccional de Lucas, interesado en comenzar su evangelio con una exigencia de justicia social que vendrá a culminar en la presentación de la comunidad de bienes de la iglesia primitiva de Hech 2, 44-45: cf. J. Pikaza, *Teología de Lucas*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca ²1975, 242-244 y 329-330.

72. J. Blank, *o. c.*, 118-120.

73. Cf. M. Dibelius, *Jesus*, 47, Para una comparación entre Juan y Jesús, véase también H. Conzelmann, *Jesus*, 628.

Dios es el perdón y no el castigo de los malos. Jesús lo siente así y por eso ofrece la fuerza del perdón de Dios a los que viven totalmente alejados: los publicanos que han vendido el alma ante el dinero, las mujeres de la vida, los leprosos. Ese gesto de Jesús desvela tal cercanía de Dios que deslumbra (hiere) a los justos de Israel, los fariseos. 3) Finalmente, Jesús se ha dirigido confiadamente a Dios y le ha invocado como Padre. El juez riguroso del Bautista, el celador de la ley de los fariseos, el terrible señor de la guerra de los celotas, se ha convertido en un amigo (padre) que busca precisamente a los pequeños y perdidos, que perdona siempre y quiere hacer que nazca el reino. [74].

Al presentarse de esta forma Jesús ha desbordado el plano del Bautista. Juan era su maestro; fue un momento su punto de partida. Pero a través de una experiencia que no podemos precisar de forma psicológica ni histórica, Jesús ha superado ese principio descubriendo a Dios de forma nueva. Por eso, desde ahora, aunque siga considerándole como aliado en la gran obra del reino (Mt 11, 16-19 par; Mc 11, 27-33 par), su justificación, apoyo y base no se encuentran en la obra de Bautista sino en la misma *realidad del reino que se acerca, o en el Padre al que dirige su* palabra y al que ama.

Resumiendo lo anterior podemos afirmar que Jesús tiene un triple origen: a) depende, por un lado, del AT, de la historia de Israel, de la piedad judía y su esperanza; falto de esa base, no hubiera descubierto la grandeza y trascendencia de Dios, ni hubiera comprendido su presencia entre los hombres; b) Jesús proviene del Bautista: acepta su mensaje de inminencia del juicio, recibe su bautismo y vive la inquietud (el gozo y conversión) de la llegada apocalíptica; c) pero, en fin, Jesús transforma ese pasado, encuentra a Dios de un modo nuevo, reinterpreta el reino y se convierte en el profeta de la vida nueva. En esta tercera perspectiva su origen es el Padre.

Esas tres dimensiones del origen de Jesús siguen estando apoyadas sobre el dato de una procedencia bien concreta: padre o madre, hermanos o primos, patria. Jesús, un hombre singular, que ha surgido en medio del pueblo de Israel ha sido capaz de vivir y formular una experiencia nueva de originación o dependencia respecto de Dios. De esa experiencia, del origen divino de Jesús, tratarán en el fondo todas las páginas que siguen.

74. Ha expuesto el tema con sobriedad y acierto E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, en *Exegetische Versuche* II, 108-109.

2

LA DISPUTA EN TORNO AL ORIGEN

Jesús trasciende su pasado simplemente humano. Los vecinos de Nazaret, anclados en el recuerdo de su infancia y el carácter normal de su familia, no aciertan a entenderlo (Mc 6, 1 s). Tampoco le comprenden ni le aceptan los rectores de Israel. ¿Y Juan Bautista? Su actitud se ha reflejado en unas palabras creadas probablemente por la comunidad, pero expresivamente certeras: «¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?» (Mt 11, 3; Lc 7, 19) [1]. La respuesta de Jesús retoma un viejo texto profético (Is 35, 5-6) y presenta su persona fundándose en sus obras:

> Jesús les respondió: Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí! (Mt 11, 4-6).

También nosotros, preguntando por el origen de Jesús, debemos fijarnos en sus obras: anuncia el reino, ofrece su enseñanza, ayuda a los enfermos y perdidos. [2]

Su primer aspecto distintivo es el anuncio del reino. Jesús proclama abiertamente que los tiempos esperados ya se encuentran al alcance de la mano; surge la verdad, despunta el nuevo día. De esta manera el juicio de Juan ha sido radicalmente reinterpretado. La novedad del reino se encuentra anticipada en los milagros de Jesús, en la expulsión de los demonios, el perdón de los pecados, la alegría que suscita su presencia. Donde actúa Jesús el reino es más que una esperanza, de tal forma que se siente su presencia y se vive su entusiasmo. También aquí, la actitud y la palabra del Bautista ha sido superada.

1. Todo el pasaje (Mt 11, 2-19 par) parece reflejar la polémica antigua entre los discípulos de Jesús y los del Bautista. Es normal que en la discusión se haya acudido a los milagros de Jesús como prueba de su carácter mesiánico: cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 22.

2. Aludimos al esquema teológico de interpretación de Jesús elaborado por Mateo en la primera parte de su evangelio: enseña, proclama el evangelio, cura (Mt 4, 23 y 9, 35).

Pero Jesús ha dado todavía un paso decisivo. Según todos los indicios, el Bautista no enseñaba a sus discípulos un modo de vida sobre el mundo. No parece que haya sido un legalista, pero sus ojos se encontraban dirigidos de tal modo hacia el futuro que no tuvo tiempo ni lugar para ocuparse de la vida corta de los hombres en la tierra. Jesús sí tuvo tiempo. Le importaban los hombres y juzgó que era preciso iluminar sus vidas desde el reino. Por eso enseñaba y lo hacía de una forma nueva y libre, escandalosa, atreviéndose a reinterpretar la ley (Mt 5, 21 s), minando el valor absoluto del sábado (Mc 2, 23-28; 3, 1-6).[3]

Jesús ha unido en su persona tres funciones que en el fondo son antiguas, pero adquieren un sentido absolutamente nuevo. Es un *profeta* y como tal habla de Dios y de su reino; es *poderoso* por sus gestos y milagros, por la misma autoridad de sus palabras; finalmente, es un *rabino* que precisa el sentido de la ley para los hombres, que ilumina y que dialoga, suscitando un grupo de discípulos dispuestos a seguirle.

Profeta habían llamado al Bautista (Mc 11, 32; Mt 11, 9) y también a Jesús le llaman *profeta* (Mc 8, 28; Mt 21, 11. 46; Lc 7, 16. 39; 13, 33; 24, 19)[4]. Su manera de hablar y de portarse es, sin embargo, profundamente nueva. Los viejos profetas debían legitimar su mensaje apoyando en Dios sus palabras; por eso sus libros refieren la llamada de Dios que les envía (vocación); por eso fundamentan su palabra en el «así dice Yahvé». Jesús, en cambio, parece hablar desde su misma vida interna; tiene la verdad de Dios y, por tanto, no necesita justificarse por medio de los raptos o visiones de que hablaba la apocalíptica del tiempo. De todas formas, resulta evidente que a Jesús se le tomó como profeta, es decir, como un hombre especialmente enviado por Dios para extender su voz sobre la tierra.[5]

3. El episodio de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2, 23-28) y el milagro del hombre de la mano seca (Mc 3, 1-6) constituyen uno de los centros de interés de la polémica de Jesús con el judaísmo del tiempo. El primer texto culmina en la afirmación de «el sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27); aquí se advierte la novedad radical del mensaje de Jesús; lo que a Dios le importa son los hombres y no la observancia ritual de un día sagrado. En ningún texto de la vieja tradición se marca con tanta fuerza la novedad radical, escandalosa y desconcertante del evangelio. Esa verdad ha parecido tan escandalosa que en un momento de la tradición se ha completado (o comentado) con la afirmación dogmática explicativa: «Porque el hijo del hombre es señor del sábado» (Mc 2, 28). En relación con el segundo texto (curación del hombre de la mano seca en Mc 3, 1-6) descubrimos que Dios no es aquel que está sobre el hombre, sino aquel que vive para el hombre; por eso, lo que importa no es guardar ningún precepto en sí mismo sino hacer bien al necesitado.

4. Cf. R. Bultmann, *Jesus*, 43.

5. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 59.

La exégesis actual es prácticamente unánime respecto a este problema: Jesús se presentó y actuó como profeta y como tal fue interpretado por los hombres que escucharon sus palabras [6]. Es más, existe una tendencia bastante fuerte que pretende interpretar su obra partiendo fundamentalmente de este título [7]. Sin embargo, no se puede olvidar que Jesús se ha presentado de una forma que desborda la función del profeta; habla con autoridad, cura a los hombres y enseña como si tuviera todo el poder de Dios en su palabra y en sus obras. [8]

Con esto pasamos a otro título. La antigua tradición, que responde con seguridad al uso de sus contemporáneos, ha tomado a Jesús como *rabino* (Mc 9, 5; 10, 51; 11, 21; 14, 45). Parece que el título no estaba todavía exclusivamente reservado a los maestros que habían cursado un tipo de enseñanza oficial en las escuelas. Sin embargo, y a pesar de que la tradición nos dice que Jesús no ha estudiado (Jn 7, 15), todo permite suponer que se ha educado en los problemas de la ley, ejercitándose en la interpretación de la Escritura. Por eso le llamarán rabino, por eso podrá discutir con los escribas (los maestros) de su tiempo. [9]

Como *rabbi*, Jesús se apoya de una forma especial en el tesoro de los viejos libros santos y las grandes tradiciones religiosas de su pueblo. Por eso puede enseñar en la sinagoga, proclamar la ley, discutir con los iguales, agrupar discípulos. Pero, actuando de esa forma, Jesús hace estallar los moldes de un maestro de su tiempo: enseña con autoridad particular, sin apoyarse en los pasados, sin atarse ni a la letra de las viejas Escrituras, como si fuera el mismo Dios el que se expresa por su boca. Por eso replantea el tema del divorcio y reestructura todo lo referente a los pecados del odio y el deseo malo (Mt 5, 21 s). [10]

6. H. Conzelmann, *Jesus*, 633, supone que en la historia de Jesús se encuentran rasgos de profeta y de rabino. Acentúan el carácter primitivo de la presentación de Jesús como profeta J. Ernst, *Anfänge*, 53-56, y R. N. Longenecker, *Christology*, 32-38.

7. Cf. R. Fuller, *Foundations*, 125-129.

8. Cf. H. Conzelmann, *Jesus*, 633; H. Grass, *Glaubenslehre* I, 83.

9. R. Bultmann, *Jesus*, 43, acentúa el hecho de la educación rabínica de Jesús; el detalle es valioso, pero nos parece un poco anacronístico el suponer que ha debido superar unas pruebas para entrar a formar parte de la «clase» de los escribas. R. Fuller, *Foundations*, 49-50, observa con razón que el título de *rabbi* no estaba rigurosamente reservado en tiempos de Jesús a los escribas propiamente dichos. Cf. también E. Lohse, *Rabbi*, en TWNT 6, 962-966. En cuanto al hecho de que a Jesús se le ha llamado *rabbi* o maestro en el tiempo de su vida, la investigación actual está prácticamente concorde: cf. J. Gnilka, *Jesus Christus*, 85-86; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 74 s; Ph. Vielhauer, *Aufsätze*, 150-152.

10. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 59-62; H. Conzelmann, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, en *Theologie als Schriftauslegung*, München 1974, 35-36.

Jesús enseña como un hombre que tiene la *exousia* (poder) sobre los temas que plantea y no como los sabios o rabinos de Israel, que han de apoyarse en la palabra o tradición de los antiguos (Mt 7, 29; Lc 4, 32). Su poder llega a la misma enfermedad o la miseria de los hombres y supera el poder de lo diabólico (cf. Mt 10, 1; Mc 3, 15). [11]

Indudablemente, Jesús ha realizado curaciones; en el fondo de los múltiples relatos que estructuran e interpretan de manera teológico-eclesial las viejas tradiciones, existe la certeza de que disfruta de una autoridad especial y ha liberado a muchos hombres del poder de lo infernal o lo satánico, ayudándoles a encontrar salud y fuerza. Algo semejante se contaba de rabinos de Israel y de santones helenistas [12]. Sin embargo, los milagros de Jesús presentan algo peculiar. No le sirven de provecho ni los hace por cobrar, por castigar o presumir de alguna forma. Es más, no quiere probar por medio de ellos su carácter especial ni la verdad de sus palabras. Sus milagros son una expresión del reino que se acerca (Mt 12, 28), son un signo del poder del Dios que llama a la verdad y nos libera del miedo y la opresión de lo perverso. [13]

Jesús se ha presentado como un hombre que actúa desde Dios y concretiza su fuerza y salvación sobre la tierra. Siendo profeta apocalíptico corría el riesgo de anunciar el fin como una meta independiente de la vida de los hombres, como un simple futuro que aguardamos desde fuera. Siendo rabino podía convertir la ley en la expresión total de lo divino. Superando esas posturas, Jesús anuncia el reino como don y como vida que ya empieza a realizarse entre los hombres. Por eso, el mismo reino (el Dios que viene) se convierte desde dentro en expresión de vida, en nueva ley, camino verdadero de los hombres. Por eso pueden realizarse los milagros.

Como profeta, Jesús se encuentra en la línea de Israel, aguarda el reino y su justicia. Como maestro, sigue siendo israelita, pues

11. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 62-65.

12. Sobre los milagros de Jesús en el contexto de su obra (autoridad, expulsión de los demonios), cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 46-93. Una visión reciente y seria acerca de los milagros de Jesús en R. Fuller, *Interpreting the miracles*, London 1971; del transfondo histórico que aquí nos interesa se trata en 18-45.

13. Nos basamos, de manera general, en R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, Freiburg 1970; resumen de su postura en 148-158. Se podría discutir si han sido los milagros los que llevan a presentar a Jesús como *marán* (Señor) al que veneran y respetan los discípulos en vida y al que luego, tras la muerte, le conciben como el juez o como el *kyrios*. En sentido afirmativo F. Hahn, *Hoheitstitel*, 81 s. Le sigue de algún modo J. Gnilka, *Jesus Christus*, 85 s, y S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*: ZNW 53 (1962) 125-144. Le critica de manera rápida J. Ernst, *Anfänge*, 17-21, y con más detención Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 150-157.

traduce la exigencia de ese reino en forma de actuación humana. Pero, en medio de su misma realidad de maestro y de profeta, Jesús ha desbordado todos los esquemas viejos. El reino está presente entre los hombres, sin dejar de ser futuro; cambia la ley y se concibe a partir de un don divino de perdón, de ayuda a los pequeños, de ruptura de los moldes absolutos de lo puro y de lo impuro; finalmente, la misma actividad de Jesús se precisa en forma de signo de ese reino.

El conjunto de estos rasgos ha suscitado una interrogación profunda: es la pregunta por el origen. Hoy no conocemos con seguridad todas las formas de respuesta que se dieron. La tradición evangélica ha recordado por lo menos tres interpretaciones fundamentales: a) Por un lado, están aquellos que admiran a Jesús, vislumbran un misterio en su persona y, siguiendo una mentalidad apocalíptica, le toman como «profeta escatológico», el antiguo Elías que revive y que ha venido a preparar el reino. b) Al mismo tiempo se dan otros que han absolutizado la ley y piensan que Jesús la está rompiendo. Por eso interpretan sus prodigios como efecto del poder del diablo. Para ellos, Jesús no viene de Dios, sino que actúa como un ángel o emisario de lo satánico. c) Finalmente, está Jesús que ha presentado su acción (sus exorcismos) como efecto de la fuerza del espíritu que actúa en la llegada del reino hacia los hombres.

De esas tres visiones del origen (principio y fundamento) de Jesús se ocuparán las páginas que siguen.

I. JESUS Y ELIAS. EL RETORNO DEL PROFETA ESCATOLOGICO

Ya sabemos que el pueblo ha saludado a Jesús como profeta. Ciertamente, algunos textos que recogen ese título proceden de un ambiente posterior y expresan la vivencia de la iglesia. Sucede así en el milagro de Naím, donde el gentío exclama: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros» (Lc 7, 16). Semejante es el caso en el juicio de Simón, el fariseo, cuando observa que Jesús, como profeta, debería conocer a la mujer que le está ungiendo (Lc 7, 39). Quizá responde también a una dogmática eclesial el comentario de los viajeros de Emmaús que se refieren a Jesús como profeta (Lc 24, 19). Una visión posterior de los hechos se

refleja igualmente en diferentes pasajes de Mateo (Mt 21, 11. 46). Sin embargo, mirada en su conjunto, esa tradición conserva un hecho auténtico: el paso de Jesús se ha interpretado a la luz de los profetas de la vieja historia israelita. [14]

Tomando a Jesús como profeta, los judíos le sitúan en la línea del pasado religioso de su pueblo: Dios se hace presente por sus obras y palabras, como estaba presente en las palabras y en las obras de los grandes personajes de su historia. Sin embargo, esta visión debe aclararse cuidadosamente. Como indicaba Juan Bautista, nos hallamos en el mismo ocaso de los tiempos y por eso ha de llegar una figura también nueva, decisiva. Si Jesús viene de Dios habrá de ser el gran profeta de los tiempos del final, el cumplimiento escatológico, absoluto, insuperable de todo lo que estaba ya anunciado oscuramente en el destino de Moisés, de Elías o el Bautista: tendrá que ser Elías que retorna o simplemente «el gran profeta» [15]. En este contexto se sitúan Mc 6, 14-16 y 8, 27-30.

Mc 8, 27-30 transmite una pequeña escena, construida en forma de diálogo y centrada en torno a la identidad de Jesús. Comienza con una indicación de lugar, extrañamente precisa, continúa con una doble pregunta que dirige el mismo Jesús y desembocando en la confesión mesiánica termina con una indicación de silencio. El texto dice:

> Jesús y sus discípulos salieron por las aldeas de Cesarea de Filipo; por el camino preguntó a sus discípulos: ¿Quién dice la gente que soy yo? Ellos le contestaron: Juan Bautista, aunque otros que Elías y otros que uno de los profetas. El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Pedro tomó la palabra y le dijo: Tú eres el mesías (Mc 8, 27-29 [NBE]).

El tema de Mc 6, 14-16 es prácticamente idéntico, aunque ofrezca otra estructura y se base en la opinión y el interés que Herodes muestra por Jesús. Para situar esa opinión se citan las interpretaciones recogidas en el texto precedente. [16]

14. En la visión de Jesús como profeta están de acuerdo la mayor parte de los exegetas contemporáneos. Podemos citar, de una manera general a C. K. Barret, *Holy Spirit*, 94-99; R. Bultmann, *Theologie des NT*, 22-23; O. Cullmann, *Christologie*, 29-30; R. Fuller, *Foundations*, 126; W. G. Kümmel, *Theologie*, 58-59.

15. Cf. O. Cullmann, *Christologie*, 30 s; P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, 243. La esperanza de aquel tiempo, proyectada a las figuras de Elías o «el profeta», se refleja en las preguntas que dirigen los judíos al Bautista en Jn 1, 21.

16. Para situar en su contexto la introducción de esas opiniones sobre Jesús, cf. I. de la Potterie, *Exegesis synopticorum*. Sectio panum in evangelio Marci (6, 6-8, 33), ad usum privatum PIB, Romae 1971-1972, 33-34.

Como su fama se había extendido, el rey Herodes oyó lo que se decía: Que Juan Bautista había resucitado, y por eso los poderes actuaban en él. Otros, en cambio, opinaban que era Elías, y otros, que era un profeta comparable a los antiguos. Pero Herodes, al oírlo, decía: Aquel Juan a quien yo le corté la cabeza, ése ha resucitado» (Mc 6, 14-16 [NBE]).

El estudio detenido del carácter literario de esos textos plantearía una serie de problemas que desbordan nuestro tema. En el caso de Mc 8, 27-30 se debería discutir sobre el valor de la palabra de Jesús acerca de la muerte del hijo del hombre, el rechazo de Pedro (Mc 8, 31-33) y la inclusión eclesiológica de Mateo (Mt 16, 17-19) [17]. Prescindiendo de una discusión crítica del tema, aceptamos el texto de Marcos como está, en su misma sencillez, en su estructura primitiva, entendiéndolo en sí mismo. Me refiero a Mc 8, 27-30.

Las anotaciones geográficas son difíciles de explicar en el supuesto de que la escena haya sido elaborada de manera puramente ideal. La referencia a las aldeas de Cesarea de Filipo (8, 27) no es residuo del contexto anterior, sino la indicación de que, al menos en la mente de Marcos, se intenta fijar un recuerdo histórico. [18]

El relato se estructura como diálogo entre Jesús y sus discípulos representados en la respuesta final por Pedro. Al fondo,

17. E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort*, en *Signum crucis*, Tübingen 1967, 298-299, supone que la confesión de Pedro se comprende sólo cuando se advierte que ha sido rechazada por Jesús, que la interpreta como tentación diabólica (le induce a tomar un papel de mesías político). Desde presupuestos exegéticos distintos, interpretan el texto original en la misma línea (confesión de Pedro y rechazo de Jesús): O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer*, München 1967, 190-207, y F. Hahn, *Hoheitstitel*, 175, 221 y 226-230.

Siguiendo una línea contraria, R. Bultmann supone que el relato de la confesión mesiánica estuvo seguido originalmente por unas palabras laudatorias de Jesús. Por eso, Mt 16, 17-19 (u otras palabras semejantes) constituirían la continuación de Mc 8, 27-29: cf. *Geschichte*, 275-278, y *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis*: ZNW 19 (1919-1920) 165-174.

En el análisis que sigue, prescindimos de esa problemática y suponemos sencillamente que Mc 8, 27-30 conserva una tradición que es plenamente inteligible dentro de sí misma y nos transmite un fondo que, en parte al menos, remonta al tiempo de la historia de Jesús: cf. R. Pesch, *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8, 27-30)*: BZ 17 (1973) 178-195 y 18 (1974) 20-31.

18. R. Bultmann, *Geschichte*, 276, supone que la referencia a Cesarea pertenece al contexto previo (de la perícopa precedente). Refuta con razón esta postura R. Pesch, *o. c.*, 180, nota 2. Con E. Haenchen (*Leidensnachfolge*. Eine Studie zu Mk 8, 27-9, 1 und den kanonischen Parallelen, en *Die Bibel und wir*, Tübingen 1968, 103), pensamos que el nombre de Cesarea de Filipo está unido a la pregunta de Jesús y a la confesión de Pedro en la misma tradición premarcana. Por el contrario, la anotación «en el camino» puede ser muy bien propia de la actividad redaccional de Marcos: cf. F. de la Calle, *Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*, Madrid 1975, 155 s.

como expectador cuya opinión interesa conocer se encuentra el pueblo. La finalidad es clara: se trata de aclarar las opiniones existentes acerca de Jesús. El pueblo supone que Jesús es el Bautista, Elías o un profeta. Con esa escena no se quiere enseñar una verdad ni el texto se construye en función de una exigencia de la iglesia. Simplemente parece que se intenta informar sobre un problema del pasado, aludiendo a la diversidad de opiniones que había en torno a Jesús. [19]

El conjunto del relato ofrece una garantía de verosimilitud que lo convierte en históricamente probable. Las opiniones que interpretan a Jesús como Juan Bautista o como Elías no han podido ser creadas tras la pascua porque en la iglesia carecen de sentido. Sin embargo, en el contexto de la vida de Jesús son perfectamente verosímiles y lógicas. Más dificultad ofrece la respuesta de Pedro, pues la confesión mesiánica pertenece a la dogmática de la iglesia. El sentido eclesial de esa palabra implica una reinterpretación del mesianismo que está determinada por la experiencia de la vida de Jesús, de la cruz y de la pascua. Sin embargo, en nuestro texto no se puede proyectar esa visión porque existían varias maneras de entender lo que es mesías y nada nos permite suponer que la de Pedro fuera más profunda o cristiana que las otras. [20]

También es verosímil la escena de Mc 6, 14-16 en que se alude a Herodes. Ha matado a Juan y ahora se inquieta por Jesús al que confunde, de algún modo, con un Juan resucitado, que dispone de «poderes». Sabemos de Herodes que quiso matar a Jesús (Lc 13, 31; cf. Mc 3, 6); le estorbaba su popularidad y juzgaba peligroso el entusiasmo que había suscitado en su etnarquía. Este contexto explica su miedo y su pregunta [21]. El relato nos refiere

19. R. Pesch, *o. c.*, 186.

20. Desde W. Bousset (*Kyrios Christos*, 1913), en una línea representada especialmente por R. Bultmann, se supone que la vida de Jesús no fue mesiánica. Esta afirmación reviste casi siempre un carácter dogmático y negativo: Jesús no se tomó a sí mismo como mesías a la manera en que después le interpretó la iglesia. Esta afirmación, así entendida, me parece irrefutable; igual que es irrefutable el hecho de que Jesús se mantuvo por encima de las disputas e interpretaciones mesiánicas del tiempo; tenía un quehacer más importante: proclamar el reino y presentar con su existencia los signos de los tiempos nuevos. Sin embargo, me parece indudable que Jesús ha suscitado un entusiasmo mesiánico. Y dentro de la multiplicidad de concepciones que entonces existían acerca del mesías la llamada «confesión de Pedro», tomada en sí misma, no parece tan distinta a las visiones de los otros. Tanto al afirmar que es mesías como al sostener que es el profeta Elías que retorna se supone que por medio de Jesús está llegando la urgencia del final, que se interpreta en forma apocalíptica, nacionalista etc. Dentro de esta perspectiva toda la escena —opiniones del pueblo y confesión de Pedro— parece ofrecer un fondo histórico.

21. R. Pesch, *o. c.*, 20-21.

su inquietud ante el hecho de Jesús y ante su fama (6, 14). No es Jesús el que interroga. Son sus obras, es toda su misión la que plantea la pregunta que ha llegado hasta el palacio del etnarca galileo. Herodes, obligado a velar por la seguridad de su territorio, se ha inquietado. Marcos, quizá la misma tradición antigua, ha situado las opiniones del pueblo, conocidas por 8, 27-30, en el contexto de la pregunta de Herodes.

Mc 8, 27-30 y 6, 14-16 cumplen funciones semejantes. Se trata, en ambos casos, de aquello que los hombres piensan de Jesús. En uno (8, 27-30) se contrasta la opinión del pueblo y los discípulos; en otro se precisa la postura de Herodes y del pueblo [22]. El mismo carácter estructuralmente complementario de esos textos puede hacernos suponer que ambos se influyen mutuamente. Es probable que Marcos ha encontrado la tradición de 8, 27-30 ya formada, limitándose a transcribirla. En el caso de 6, 14-16 parece haber contado solamente con 14b: «Decía (Herodes, respecto de Jesús): Es Juan Bautista que ha resucitado de los muertos y por eso actúan los poderes en él». Desde esa base, el propio Marcos ha elaborado una introducción (v. 14a) y conclusión (v. 16) que son perfectamente lógicas, encuadrándolo todo a la luz de las opiniones del pueblo (v. 15) que conoce por la tradición de 8, 27-30. De esa forma se iluminan mutuamente ambos relatos: la identificación de Jesús con el Bautista (8, 27) se explica a partir de la opinión de Herodes; la opinión de Herodes se vuelve comprensible a la luz de lo que piensa el pueblo. [23]

Con Bultmann [24], pensamos que probablemente en 6, 14 y 8, 28 Marcos utiliza dos tradiciones previas, la de Herodes que identifica a Jesús con Juan resucitado y la del pueblo que le mira como Juan, Elías o un profeta. Dando un paso más, juzgamos que estas tradiciones (sobre todo la del pueblo) reflejan una de las primeras respuestas que Jesús ha suscitado, dentro de un campo de visión judeo-apocalíptica del mundo [25]. Y con esto pasamos al sentido de

22. Entre ambos textos estructura Marcos la llamada «sección de los panes» que abarca de 6, 6 a 8, 33 y trata de plantear la pregunta de ¿quién es Jesús?: cf. L. Cerfaux, *La section des pains*, en *Synoptische Studien (Festschr. A. Wikenhauser)*, München 1954, 64-77; I. de la Potterie, *o. c.*, 13 s.

23. En términos generales seguimos la postura de F. Hahn, *Hoheitstitel*, 222-223, que amplía el análisis de R. Bultmann, *Geschichte*, 328-329. En la misma línea se mueve I. de la Potterie, *o. c.*, 33, y H. Schürmann, *Lukasevangelium* I, 508-509. Por el contrario, R. Pesch, *o. c.*, 190, supone que ambos textos responden a tradiciones distintas y no se han influido mutuamente.

24. *Geschichte*, 329.

25. Así lo afirman R. Fuller, *Foundations*, 126-127, y O. Cullmann, *Christologie*, 34-35. Para una visión más amplia del problema, cf. R. Pesch, *o. c.*, 188 s y 22 s.

cada una de esas interpretaciones. Comenzamos con la visión de Jesús como Elías, trataremos brevemente de su identificación con un profeta y terminaremos ocupándonos de su relación con el Bautista.

Elías era uno de los personajes preferidos de la apocalíptica judía. Su celo por Yahvé, el poder de su palabra que suscita el fuego de la altura (1 Re 18, 30-39) y, fundamentalmente, la tradición de que ha sido raptado a los cielos (2 Re 2, 1 s) le convierten en centro de atención de la esperanza israelita, tal como se afirma ya desde los tiempos de Malaquías y Ben Sirac.[26]

El cuerpo de la obra de Malaquías asegura que Dios manda (mandará) muy pronto a su enviado (ángel, mensajero) a fin de prepararle su camino (Mal 3, 1 s); ese enviado es una especie de expresión, como un primer momento de la propia venida de Dios hacia los hombres: purificará el culto del templo y hará entonces posible que Dios venga a realizar su juicio. En una nota aclaratoria posterior (Mal 3, 22-24), el «enviado» se interpreta como Elías, el profeta: vendrá al final y su función ya no será purificar el templo, sino que «hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres». Esto supone que debe renovar la vida de los hombres, restaurar la justicia y hacer posible una existencia auténtica de modo que se aleje la amenaza del castigo.[27]

El Eclesiástico (Ben Sirac) asegura que Elías, preparado para el tiempo venidero, tiene una función que incluye tres aspectos: a) calmar la ira de Dios antes de que llegue el día del Señor; b) lograr la paz y la justicia entre los hombres; c) restaurar las tribus de Israel (Eclo 48, 10). Siendo fundamentalmente profética, esta función adquiere un sentido veladamente mesiánico: restaurar las tribus de Israel había sido y era siempre algo que estaba reservado al mesías.[28]

J. Jeremías[29] ha condensado la función de la venida escatológica de Elías de acuerdo con los textos del judaísmo tardío: a) a partir de Mal 3, 24 (LXX 4, 5) Elías viene a pregonar la

26. Cf. *Strack-Billerbeck* IV, 764-798; J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus*, en *Twelve NT studies*, 28-52; O. Cullmann, *Christologie*, 16 s; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 354 s.
27. Cf. F. Horst, *Maleachi*, en Th. H. Robinson - F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Tübingen 1964, 271 y 275.
28. Cf. G. H. Box - W. O. E. Oesterley, *Sirach*, en R. H. Charles, *The Apocrypha* I, 500-501. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 355, desde su tendencia apocalíptica, intenta reducir al máximo los carácteres mesiánicos de la figura de Elías.
29. *Elias*, en TWNT II, 935-936.

penitencia y edifica desde dentro al pueblo; b) según el Eclo 48, 10 se encargará también de restaurar externamente al pueblo, unificando a las tribus de Israel que se hallan dispersas y exiliadas; c) Elías proclama, finalmente, el tiempo salvador definitivo. Realizando eso, ¿precede al mismo Dios? ¿anuncia más bien a su mesías? La tradición es algo ambivalente en este punto [30]. Sin embargo, desde el plano del mesianismo trascendente al que nos referíamos tratando del más fuerte al que alude Juan Bautista esta diferencia deja de ser fundamental. Disponer el camino al mismo Dios o disponerlo a su enviado decisivo (Dios entre los hombres) viene a ser equivalente. [31]

Pues bien, cuando el pueblo hizo correr la voz de que Jesús estaba realizando la función de Elías (era Elías) indicaba que su obra consistía en disponer la gran venida de Yahvé [32]. Es más, podemos suponer que entre los mismos seguidores de Jesús se hallaban quizá algunos que pensaban de ese modo: ¡Renace, convertido, el pueblo; se reconstruye la unidad de la nación... Dios viene! Por eso era muy lógico interpretar la obra de Jesús sirviéndose de Elías. [33]

¿Pensó también Jesús de esa manera? Así lo ha supuesto J. A. T. Robinson en un artículo extraordinariamente sugerente [34]. Juan Bautista habría dirigido su atención hacia Jesús y le habría señalado como Elías, el más fuerte que llega. Jesús, por su parte, habría aceptado esa misión, comenzando a encarnar el espíritu de Elías. Los indicios en los que se apoya esta hipótesis son los siguientes:

a) Jesús ha comenzado su actividad purificando el templo y así ha cumplido la misión que Malaquías asignaba a Elías (3, 1-3). Esto significa que la purificación, siguiendo a Jn 2, 13-22, se debe situar en el principio de la vida pública y no al final como han pensado los sinópticos (Mc 11, 15-19 par). Corrobora esta opinión el hecho de que en la disputa consiguiente Jesús ha defendido su actuación acudiendo a la autoridad del Bautista que le apoya (Mc

30. J. Jeremias, *o. c.*, 933.
31. En este plano tiene razón J. A. T. Robinson (*o. c.*, 37) cuando supone que, entre otras, las figuras de Elías, el que viene, el hijo del hombre, el elegido, el hijo de David, el mesías, muestran un mismo fondo o son, en parte, equivalentes. Directa o indirectamente Elías se ha tomado aquí como mensajero del mismo Dios.
32. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 116.
33. R. Pesch, *o. c.*, 32-33.
34. Nos referimos al trabajo que ya venimos citando: *Elijah, John and Jesus*, publicado en *Twelve NT studies*, 28-52. Retoma esta postura en *The human face*, 81 s.

11, 27-33 par). También esa disputa debe situarse en el comienzo de la actividad de Jesús.

b) Cuando Jesús ha marchado a Galilea, después de que encarcelan al Bautista, no ha olvidado su antigua perspectiva. Por eso las gentes le llaman Elías (Mc 6, 15; 8, 28); por eso los discípulos le piden que haga bajar fuego del cielo en Samaria (Lc 9, 52-56) lo mismo que hizo Elías en el monte del sacrificio. También esta escena de Lucas tendría que situarse en el comienzo de la actividad de Jesús (en su primer viaje de Judea a Galilea).

c) Sin embargo, al desarrollar su ministerio en Galilea, Jesús cambia de actitud. Deja de ser un profeta del juicio y se convierte en mensajero de salvación. Es entonces cuando invierte los papeles y precisa en Juan, el Bautista [35], que el ministerio de Elías se ha cumplido ya.

A pesar de lo atractiva que resulta, nos parece que la hipótesis de A. T. J. Robinson no ha sido demostrada. Por un lado, sus intentos de armonizar los sinópticos con el evangelio de Juan nos parecen gratuitos. Por el otro, la división de etapas de conciencia en el ministerio de Jesús no encuentra justificación en los textos. Sin embargo, debemos reconocer en Jesús algunos rasgos (predicación de penitencia, actuación poderosa) que están cerca de la imagen de Elías. Por eso el pueblo le ha identificado con el viejo profeta israelita. Esta ha sido una de las primeras formas de resolver su enigma.

Vengamos a la segunda opinión. Mc 6, 15 la formula: Otros decían que era un profeta comparable a los antiguos. Literalmente, aquí se interpreta a Jesús como un profeta nuevo, aunque sea semejante a los pasados [36]. Esta sentencia parece chocar con el contexto en que hablando de Elías y el Bautista se identifica a Jesús no con un profeta entre otros, sino con «el profeta» escatológico. Por eso, algunos exegetas piensan que la lectura primitiva debe ser la «occidental», que dice simplemente «es uno de los profetas», prescindiendo de toda idea de comparación. En este caso, Jesús sería uno de los profetas antiguos destinado ahora para el tiempo escatológico. En vez de Elías, se podría hablar de Enoc, Moisés o Jeremías. [37]

35. J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus*, 40 s.
36. Cf. E. Lohmeyer, *o. c.*, 116; R. Fuller, *Foundations*, 126.
37. O. Cullmann, *Christologie*, 33-34, prefiere la lectura occidental. Le critica con razón I. de la Potterie, *Exegesis Synopticorum*, 38-39. Pero la msima lectura ordinaria, aceptada sin vacilación por K. Aland, *New testament greek*, supone que a Jesús se le ha tomado como la «reaparición del antiguo profetismo»; no es necesario nombrar ningún profeta en particular; es el mismo «espíritu» profético

Sea cual fuere el tenor original de Mc 6, 15, lo cierto es que el texto correspondiente (Mc 8, 28) alude a «uno de los profetas», lo que en su contexto significa que es uno de los profetas antiguos que vuelve a realizar una función escatológica [38]. Así lo ha interpretado Lucas, que en los dos textos respectivos habla de un profeta de los antiguos que ha resucitado (9, 8; 9, 19). Lo mismo supone Mateo, que identifica esa figura del pasado con Jeremías (Mt 16, 14). [39]

Igualar a Jesús con uno de los profetas significa verle como reencarnación (o reaparición) de un personaje de la historia. En algunos círculos apocalípticos, la figura que volverá al final es Enoc [40]. Por nuestra parte, debemos confesar que dado el uso que la tradición cristiana hará de esa figura (hijo del hombre) es raro que no se haya conservado una opinión del pueblo que convierta a Jesús en Enoc reaparecido. [41]

Tampoco se explicita en nuestros textos la figura de Moisés, aunque es posible que se piense en él cuando se habla de uno de los profetas antiguos. El judaísmo del tiempo interpretaba escatológicamente la indicación deuteronómica que alude al surgimiento de un profeta semejante a Moisés al que es preciso escuchar y obedecer (Dt 18, 15-18). En grandes secciones del rabinismo, la salvación no se precisa como resurgimiento del reino de David, sino como una vuelta de los tiempos de Moisés. Los mismos celotas encarnan muchas veces un ideal mosaico de retorno al desierto con la esperanza de que se experimenten de nuevo los prodigios del auxilio de Dios como al principio. También se puede citar la esperanza samaritana en el *taheb*, que es maestro, profeta y hombre de prodigios (nuevo Moisés) que reedifica al pueblo. En Qumran se espera de igual forma la llegada del profeta que es distinto del mesías de Aarón y de David, pero que forma con ellos la rea-

antiguo el que retorna. De todas formas, en el comentario que presentamos en el texto tomamos como base la lectura de Mc 8, 28 en que se alude a un profeta antiguo que vuelve.

38. En contra de E. Lohmeyer, *o. c.*, 162, y R. Fuller, *Foundations*, 126, que suponen que se trata de un hombre perteneciente a la clase de los profetas (un profeta nuevo, aunque en la línea de los antiguos).

39. Cf. O. Cullmann, *Christologie*, 33-34, y R. Pesch, *o. c.*, 23.

40. Cf. H. R. Balz, *Methodische*, 107 s.

41. La influencia de la tradición de Enoc sobre el cristianismo naciente constituye uno de los grandes problemas de la cristología del hijo del hombre. Con los datos que tenemos se puede suponer que mientras que el ideal de Elías ha influido más en la vida de Jesús (en el tiempo de su historia), las representaciones del hijo del hombre enoquiano han determinado fundamentalmente la visión de Jesús como juez futuro.

lidad del tiempo mesiánico [42]. Igual que Elías y que Enoc se suponía que Moisés no estaba muerto. Dios le había raptado al cielo y, por tanto, podría volver de nuevo a realizar la obra escatológica [43]. Sin embargo, a Jesús no se le identifica expresamente con Moisés. [44]

Aludamos también a la identificación explícita de Jesús con Jeremías (Mt 16, 14). Es difícil determinar si en la tradición se presentaba a Jeremías como «muerto» o como «raptado» [45]. Quizá Mateo le cita simplemente porque quiere señalar una figura concreta [46]. Sin embargo, parece más probable que se piense en Jeremías como el profeta que, en el tiempo de la destrucción de Jerusalén, ha escondido el arca, la tienda y el incensario para revelarlos al final (2 Mac 2, 1-8). Se supone, además, que Jeremías intercede por el pueblo en el tiempo de la ira (2 Mac 15, 12-16). Por eso su presencia se considera particularmente valiosa y es lógico que el pueblo le haya unido con Jesús. [47]

Nos queda la explicación más problemática, es decir, la que alude a Jesús como Juan Bautista. En ella se supone que Jesús se ha mantenido en la línea del Bautista, de tal modo que su mensaje y su exigencia se conciben como una continuación de la obra de Juan. Esto supone que Jesús no habría suscitado una inquietud original y diferente. Su gesto y su persona habrían revivido el gesto del Bautista. Por eso se asegura que se trata del mismo Juan que ha vuelto, está resucitado. [48]

42. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 367-371; J. Jeremias, *Mōysēs*, en TWNT IV, 860-867.

43. Cf. J. Jeremias, *o. c.*, 860-861; A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik*, Göttingen 1967, 65-66.

44. La primera comunidad utilizará con abundancia la tipología de Moisés para aclarar el sentido de la obra de Jesús. Jesús se identificará, por una parte, con el hijo del hombre, con el juez escatológico de la tradición de Enoc; por otra, se le verá como el profeta verdadero, dentro de la línea de Moisés. Esta segunda visión está en el fondo de Lc 24, 19; Hech 3, 12-26; 7, 2-53. Más aún, la escena de la multiplicación de los panes, el discurso de Nazaret (Lc 4, 16-30), quizá el sermón de la montaña de Mateo y varios textos de Juan, presentan la figura de Jesús a la luz de la obra y la esperanza de Moisés. Pero lo determinante ya no es la exigencia de la «vuelta» de Moisés, sino la certeza de que en Jesús se ha cumplido realmente lo que en Moisés se había comenzado o anunciado. Tanto Moisés como Elías serán para la iglesia (cf. relatos de transfiguración, Mc 9, 4-5 par) los testigos de la realidad escatológica de Jesús; cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 380-404; J. Jeremias, *o. c.*, 871-878.

45. Cf. A. Strobel, *o. c.*, 65; J. Jeremias, *Jeremias*, en TWNT III, 218-221, supone que el profeta Jeremías no tenía ninguna función escatológica.

46. J. Jeremias, *o. c.*, 220-221.

47. Cf. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 221; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971, 386.

48. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 115-116.

Esta opinión exige que entre los dos personajes existan semejanzas y distancia. Exige semejanzas: sólo si Jesús reaviva el entusiasmo de Juan se le puede identificar con el Bautista que ha resucitado. Se exige una distancia: sólo aquellos que no habían conocido a Jesús antes que Juan fuera asesinado pueden identificarle con el Bautista. [49]

La identificación de Jesús con el Bautista se puede interpretar, al menos, en dos campos religiosos diferentes: a) es probable que Herodes, cuando afirma temerosamente que Jesús no es más que Juan resucitado de la muerte, está expresándose en un mundo mágico, helenista (Mc 6, 14-16): más que en una verdadera vuelta a la vida, piensa en la aparición de un muerto y en las fuerzas superiores que desata su presencia; así se explican los milagros que se actúan por medio de él [50]; b) los judíos, los auténticos judíos, que han tomado a Jesús como Elías o el Bautista se mantienen en un campo diferente: todo el problema se plantea según ellos en la línea escatológica de Elías. Después de anunciar el juicio decisivo, Juan había sido derrotado, muriendo a manos del gran opositor. Pues bien, Dios mismo le ha librado, hace que vuelva a la existencia y le presenta delante de aquellos que le rechazaron. Por eso tiene poder de hacer milagros. Por eso inspira miedo. [51]

En esta segunda perspectiva se hace patente la unidad profunda de las tres concepciones del pueblo: al afirmar que Jesús se identifica con Elías, Juan Bautista o el profeta se valora su actuación desde el pasado. En el fondo, Jesús no representa nada nuevo: es la verdad de lo que espera cada grupo religioso, el cumplimiento de algo que se encuentra ya fijado, la plenitud y realidad de lo anunciado. Para la iglesia, estas opiniones son inválidas desde el momento en que interpretan a Jesús desde fuera, le asientan dentro de unos moldes ya formados y se niegan a aceptar su novedad más radical, la gran verdad transformadora de su misma palabra y su persona. [52]

49. Cf. O. Cullmann, *Christologie*, 30-32; I. de la Potterie, *o. c.*, 38.
50. Cf. W. Grundmann, *o. c.*, 361; P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, 216; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1967, 116.
51. Esta visión de Juan como profeta escatológico, resucitado por Dios después de haber muerto a manos del gran opositor, ha sido defendida por K. Berger, en un trabajo de habilitación, citado y condensado por R. Pesch en *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8, 27-30)*: BZ 18 (1974) 21 y en *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 201 s.
52. Sobre el sentido teológico de la identificación de Jesús con el Bautista o un profeta antiguo que retorna, cf. H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 506-507.

En este sentido, la confesión de Pedro «eres el Cristo» ha trascendido todas las opiniones de la gente. No las supera en cuanto el término «mesías» se muestre más auténtico, al contrario que Elías o el Bautista, sino porque permite detenerse ante Jesús y no juzgarle (definirle) de antemano. En este sentido, la iglesia acepta ese concepto de mesías, interpretándolo desde dentro a partir de Jesús: su palabra, su camino de muerte, su cruz y su pascua.

Al hacer de Jesús el mesías, la iglesia ha debido entender y expresar la función del Bautista. Para eso no ha encontrado mejor solución que acudir al recuerdo de Elías. Ciertamente, Jesús ha estimado al Bautista. Es probable que le haya llamado un profeta y más que profeta, el mayor de los hombres (Mt 11, 9. 11)[53]. Por eso la iglesia, al ver en Jesús la presencia de Dios en la tierra, interpretó a Juan, su precursor, como el auténtico Elías que vuelve a realizar su obra (anunciar a Dios).

Esta identificación se refleja en varios textos decisivos. Se encuentra, por un lado, en la misma introducción del evangelio de Marcos, que presenta a Juan como el que cumple la palabra del profeta Malaquías (Mc 1, 2). Está en el juicio de Jesús sobre el Bautista, en el que Lucas y Mateo han retomado el mismo texto del profeta (Mt 11, 10; Lc 7, 27). Se halla, finalmente, en el diálogo que sigue a la transfiguración en el que Marcos insinúa y Mateo afirma abiertamente que el profeta Elías, restaurador de todas las cosas, ya ha llegado: era el Bautista (Mt 17, 10-13; Mc 9, 11-13).[54]

Notemos que la identificación explícita de Juan con Elías se realiza en el contexto de la transfiguración (Mc 9, 2-10 par). Allí donde se descubre a Jesús como el que viene directamente de Dios todas las viejas figuras de Israel (Moisés y Elías) quedan reducidas al carácter de testigos, anuncios, precursores. En ese plano está el Bautista; por eso se le puede identificar tranquilamente con Elías. Jesús se encuentra en un nivel más alto, es más que todo lo que viene de los hombres.

Con esto salimos del campo de comprensión de los contemporáneos de Jesús y entramos en la fe de la iglesia. Pero antes de abandonar este problema, debemos preguntarnos por el valor más profundo de las afirmaciones de la gente. ¿Qué significaba en último sentido que a Jesús se le interpretara como Elías, Juan Bautista o el profeta? ¿Dónde está su origen?

53. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 375; P. Bonnard, *o. c.*, 163.
54. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 317-380; W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*: BZ 3 (1959) 379-380.

Según esa perspectiva, Jesús nace del pasado de promesa, profecía y esperanza de su pueblo. No sólo «nace de», sino que en realidad es el pasado que ha venido a convertirse en verdad definitiva, en la presencia de Dios entre los hombres. Jesús es ciertamente un hombre, pero *no es un hombre nuevo* con un tipo de mensaje personal o de misión desconocida hasta el momento. Su verdad se encuentra anclada en el pasado, de tal modo que en el fondo es solamente una figura de la edad antigua que retorna a terminar la función que ha comenzado en otro tiempo.

Como Lohmeyer ha observado, este Jesús no viene de sí mismo ni procede de manera directa de los «cielos» (desde Dios): es la actualización o cumplimiento escatológico de alguien o de algo que ya se ha realizado en el pasado [55]. La iglesia cristiana y quizá los mismos discípulos en tiempo de la vida de Jesús han presentido la insuficiencia de esta visión: 1) por un lado, destruye la mismidad o personalidad humana de Jesús, convirtiéndole en fantasma que retorna de otro tiempo; por eso, lo que importa no es Jesús, con su destino, su palabra y su contacto con el Padre, sino el mismo pasado concebido ya como absoluto; 2) de esa forma se destruye su valor de salvador y su verdad como presencia de Dios entre los hombres. [56]

Desde el mismo comienzo, la iglesia cristiana ha intuido: a) que Jesús es un hombre auténtico, que procede (nace) de los hombres; b) y que proviene, al mismo tiempo, desde Dios como el Señor, el juez y salvador definitivo. Por eso no ha podido aceptar esta opinión del pueblo que ha seguido manteniéndose en un plano simplemente israelita.

Es curioso observar que esta primera concepción se mueve en una línea que después será generosamente utilizada por la iglesia: la preexistencia. Jesús ha preexistido. Es Elías o el profeta, es Juan Bautista que ha resucitado de la muerte o simplemente se reencarna.

Hoy nos resulta difícil reconquistar el trasfondo antropológico, religioso y escatológico de esta visión. De una manera general pudiera hablarse de diversas formas de expresarla: a) Jesús sería una reencarnación auténtica de Elías o el profeta; en realidad, la antigua figura no había acabado su vida ni había sufrido la muerte; raptado en el cielo esperaba el momento de volver a la tierra y culminar su destino. Desde esta perspectiva, Jesús no

55. E. Lohmeyer, *o. c.*, 162.
56. Cf. H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 507-508.

habría tenido un auténtico nacimiento, ni una educación humana nueva, ni una personalidad, ni una conciencia; su vida no era más que la segunda parte de una vida comenzada en otro tiempo y que volvía a terminar su cometido. b) También pudiera hablarse de una reencarnación más mitigada. En realidad, el viejo profeta no volvía. Como hombre físico (familia, nacimiento, educación), Jesús sería en verdad persona nueva; sin embargo, en su destino religioso más profundo, en su misión, fuerza interior y en el futuro de su obra, provenía del pasado. No se trataba, por tanto, de una preexistencia física, real y personal, sino más bien de una «predeterminación» [57]. Carecemos de datos para decidir cuál de las dos concepciones ha sido la que aplican las gentes a Jesús. Quizá haya habido un intermedio. De todas formas, para nosotros se trata de un problema secundario; en ambos casos, en su realidad más honda, y aun teniendo una función escatológica, Jesús proviene del pasado de Israel, no tiene una palabra propia y nueva. c) La tercera posibilidad se refiere a la resurrección del Bautista. La opinión del pueblo (Mc 8, 28; cf. 6, 14. 16) presupone que Juan, el enviado escatológico (¿Elías?) que ha muerto en manos de su opositor, vuelve a la vida y, demostrando su nueva condición con los milagros, es causa de terror para el etnarca que ha mandado ajusticiarle y fuente de esperanza para el pueblo. En otras palabras, Dios ha justificado a su profeta injustamente asesinado, presentándole de nuevo, vivo y poderoso, ante sus mismos enemigos que se encuentran enfrentados, definitivamente, con la exigencia de conversión o el castigo escatológico.

En ese último caso no se alude a la resurrección universal y el mundo nuevo. Sólo resucita el profeta escatológico, el Bautista, que retorna poderoso, muestra que su antiguo mensaje era verdad y enfrenta a todos con el juicio [58]. También esta opinión destruye el evangelio. En realidad, Jesús no existe. ¡Es Juan que ha vuelto! ¿Es Juan que reaparece físicamente? ¿Es Juan que viene como «espíritu» y toma posesión de la persona de Jesús, su discípulo, terminando su obra por medio de él? No sabríamos responder con

57. J. A. T. Robinson, *The human face*, 146-147, ha distinguido con nitidez los dos tipos de posible preexistencia: real (hinduísta) e ideal (budista); esta distinción, que desborda evidentemente nuestro tipo de formulaciones y nuestro concepto de realidad moderno, ayuda a comprender el sentido de preexistencia profética de Jesús o la misma preexistencia que después le atribuye la tradición cristiana.

58. Cf. R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 208 y 222-226.

seguridad. Sólo podemos añadir que, en cualquiera de las dos posibilidad, Jesús no existe desde sí, sino desde el pasado por más alto que se pueda suponer este pasado (Juan Bautista). [59]

II. JESUS, HIJO DEL DIABLO

Estudiando el origen de Jesús nos hemos encontrado con una afirmación programática: el pueblo le interpreta como Elías (Juan Bautista o un profeta de los viejos) que retorna a terminar su obra. Esa opinión no era única. Había a su lado una voz crítica e incrédula: Jesús no proviene de la vieja palabra salvadora de Israel, sino del diablo. Así lo ha recordado el evangelio:

> También los letrados, que habían bajado de Jerusalén, decían que tenía dentro a Belcebú (Beelzebul) y que echaba a los demonios con el poder del jefe de los demonios (Mc 3, 22 [NBE]; cf. Mt 9, 34 y 10, 25; Lc 11, 15; Jn 8, 48. 52; 7, 20; 10, 20).

Esta acusación implica que Jesús se encuentra poseído por una fuerza demoníaca y actúa en virtud del mismo príncipe de los demonios. Utilizando una terminología semítica, que el evangelio de san Juan aplica a los judíos, eso supone que Jesús es «hijo del diablo» (cf. Jn 8, 38. 44 y 1 Jn 3, 8-10). Para comprender el valor de estas palabras, debemos estudiar la función de los demonios, los poderes que dominan y pervierten este mundo malo. Después tendremos que fijarnos en Satán, el tentador o diablo que impera sobre todos los espíritu perversos. [60]

59. Concluido ya el tema, queremos indicar que R. Pesch ha utilizado esta concepción arcaica de la resurrección de Juan Bautista aplicándola a la resurrección de Jesús. Evidentemente, se trata de formulaciones distintas: Juan aparece como el profeta escatológico justificado por Dios y enviado de nuevo a terminar su obra. Jesús, en cambio, ha sido elevado a la derecha de Dios y convertido en el Señor. Sin embargo, en algunos círculos cristianos, la pascua de Jesús se pudo interpretar en forma de elevación (o rapto) del profeta escatológico que ha de venir al final del tiempo a realizar su obra; sólo entonces, en la parusía, se hará verdad la potencia de la pascua. Desde esta perspectiva de la resurrección de Juan (que no ha implicado, al parecer, tumba vacía) se podría replantear el tema del sentido de la tumba de Jesús. En el mismo número de revista citado en la nota anterior contestan a R. Pesch y critican su visión K. H. Schelkle, *Schöpfung des Glaubens?*, 234; M. Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*, 257-262, y P. Stuhlmacher, *Kritischer müssten mir die Historich-Kritischen sein!*, 246.

60. Cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg, 1964, 147.

Los *demonios* (del griego *daimon* con su diminutivo *daimonion*) constituyen uno de los elementos más constantes de la religiosidad antigua. Por arriba de todo puede darse un Dios original, padre de dioses y principio de la vida del mundo y de los hombres; o se puede pensar en la divinidad como ritmo de equilibrio y armonía del conjunto del cosmos (cielo, tierra, infierno) o del mismo proceso de la vida (vegetación, las estaciones)[61]. En uno u otro caso es muy posible que se admita la existencia y el influjo de poderes sobrehumanos (númenos, dioses o espíritus) que influyen en la vida de los hombres de manera aterrorizante o benófica: es el campo de los daimones. Se trata de poderes que se esconden en la fuente, la piedra sagrada o el árbol; poderes que se manifiestan en la enfermedad, sobre todo de carácter psíquico o se muestran en la excitación poética, el rapto adivinatorio, el milagro o profecía.

Originalmente, los espíritus no son malos. Carecen de carácter moral y serán buenos o malos según los diferentes casos[62]. La distinción precisa entre demonios puramente malos y ángeles buenos procede de la apocalíptica judía (influenciada, quizá, por los persas).

Los demonios llenan el mundo intermedio entre Dios y los hombres (la tierra). Por eso se encuentran, por un lado, sometidos a los dioses o al Dios que tiene el poder de controlarles, de mandarles por la fuerza y convertirles en benéficos o malos. Por otra parte, y según los casos, los demonios se hallan ligados de una forma especial a diferentes elementos de la tierra, en los que muestran su poder o habitan: lugares apropiados, ruinas, fuentes, rocas..., hombres.

La variedad de los demonios era inmensa. Pueden ser débiles o fuertes, superiores e inferiores, buenos, malos. Por regla común, cuanto más terreno y material fuera un demonio, ofrecía más peligro para el hombre. Especialmente dañosos eran aquellos que odiaban la luz y necesitaban un lugar húmedo para subsistir, pues escogían de morada el cuerpo humano produciendo enfermedades. Otros, en cambio, eran benéficos: servían a los hombres de ayuda en el saber (profecía, magia, adivinación) y les traían buena suerte.

61. Presuponemos aquí una visión de lo divino en las antiguas religiones, tal como se expone por ejemplo en L. Cencillo, *Mito: semántica y realidad*, Madrid 1970, y V. Hernández Catalá, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid 1972.
62. Cf. W. Bousset, *Die Religion*, 336-338.

La conciencia de la diversidad de los demonios y el conocimiento de sus poderes y simpatías conducía directamente a la magia, como medio de utilizar (o conjurar) sus fuerzas. Por medio de sacrificios, ofrendas y fórmulas secretas se intentaba expulsarlos.[63]

En un sentido general se puede afirmar que los judíos, en las capas populares, han participado de la fe ambiental en los demonios, como lo testifica una y otra vez el AT. Sin embargo, en Israel se ha comprendido de una forma cada vez más clara lo siguiente: a) los demonios no disponen de un ser divino; pertenecen, si es que existen, al mundo de la creado y se encuentran totalmente sometidos al Dios único; b) los demonios que amenazan la estabilidad y autonomía de la vida humana pertenecen al mundo malo, un mundo que se alza contra Dios y se encuentra ya próximo a la ruina. En otras palabras, los demonios —cualquiera que haya sido su origen— se han terminado por convertir en siervos de Satán, el príncipe de los ángeles que se ha rebelado contra Dios e intenta derribar su reino. Por eso es necesario que estudiemos la figura de Satán o el diablo.

En la conciencia teológica del judaísmo precristiano, originalmente, Satán pertenecía al mundo de lo angélico que se hallaba dividido en dos funciones principales: a) estaba, por una parte, *el ángel de Yahvé*, que es la expresión de la presencia (la actuación) de Dios entre los hombres. Angel significa mensajero y un mensajero de verdad carece de autonomía. Por eso, el ángel de Yahvé, no es más que el mismo Dios que, sin dejar de ser lejano, trascendente, original, se hace inmediato entre los hombres y les habla, les protege y les conduce en el camino (cf. Ex 14, 19; Gén 21, 17-18; Jue 6, 11-12; Ex 3, 2-3, etc.)[64]; b) origen y función totalmente distintos ofrecían *los ángeles*, son como una especie de consejo espiritual que forma la familia de Dios, que le acompaña sin cesar y exalta su grandeza. Esta corte de Yahvé constituye una adaptación israelita de la vieja imagen oriental y cananea, según la cual, «EL» (Dios primordial) se encuentra rodeado y asistido por los otros dioses (o sus hijos). En Israel no existe más

63. Valiosa exposición del tema en J. M. Hull, *Hellenistic magic and the synoptic tradition*, London 1974, 37-42.

64. Para una primera visión del sentido del ángel de Yahvé en el antiguo testamento, cf. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I, Salamanca ^{3}1975, 358-360.

que un Dios. Por eso, los dioses han quedado convertidos en su «corte» (ángeles, espíritus).[65]

Pues bien, entre los ángeles que forman la corte de Yahvé y que de acuerdo con la vieja terminología politeísta reciben el nombre de sus hijos debe haber como en las cortes de este mundo un funcionario que defienda el interés de Dios y observe los pecados de los hombres, acusándoles delante de su trono. Tal es el personaje que aparece en Job, 1 y que se llama, con su nombre de trabajo, el *satán*, que significa «aquel que prueba» o adversario. Ciertamente, ese *satán* no es todavía el personaje odiosamente siniestro de la tradición posterior, pero demuestra unos rasgos antihumanos, pues parece complacerse en la miseria de Job y en su caída. Esas notas se acentúan en Zac 3, 1-9. Satán, fiscal divino, acusa falsamente al sumo sacerdote y busca por encima de todo su condena. Dando un paso más, en 1 Cró 21, 1, Satán termina por ser un nombre propio y se convierte en el seductor que incita al rey David llevándole al pecado. Todavía es mensajero de Dios, aunque ya sea la figura mala de su corte, algo así como el signo de la amenaza que pesa sobre el hombre desde el mismo centro del consejo del Altísimo.[66]

Esto es prácticamente todo lo que el viejo testamento dice acerca de Satán y sus funciones. Por eso nos sorprende el hecho de que, pasado relativamente poco tiempo, el judaísmo y en particular la literatura apocalíptica posea una «satanología» minuciosa, extensa e importante. Como causas de ese desarrollo citamos las siguientes: a) la influencia persa y b) la explicación del problema del mal (la teodicea).

La influencia persa, que puede haberse iniciado con las conquistas de Ciro (540 a. de C.), se intensifica a partir de la unificación cultural del Oriente realizada por Alejandro Magno y sus sucesores, especialmente en los dos siglos antes de Cristo. Ha influido desde Persia el dualismo en que se enfrentan, de manera

65. Esta representación de la corte de Dios transmite una experiencia religiosa que juzgamos válida aunque hoy, evidentemente, ha de expresarse en forma trinitaria. Dios no es solitario; es vida, compañía, es amor, es alabanza. Para una aplicación neotestamentaria de la diferencia entre el ángel de Yahvé y los ángeles, cf. C. Westermann, *Alttestamentliche Elemente in Lukas 2, 1-10*, en *Tradition und Glaube*, Göttingen 1971, 323. Sobre la corte angélica de Yahvé, cf. W. Bousset, *o. c.*, 320 s; M. Dahood, *Psalms* I, New York 1968, 269; A. González, *Le Psaume LXXXII*: VT 13 (1963) 293-309; J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976.

66. Cf. F. M. Braun, *Jean le théologien* III, I, Paris 1966, 40-43; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'ancien et le nouveau testament*, Gembloux-Paris 1932, 194-195; D. S. Russell, *Jewish Apocalyptic*, 236-237.

escatológica, los espíritus buenos y los malos, como encarnación y representación de los dos reinos que se oponen. Más aún, parece haber tenido origen semejante la visión de los espíritus como personificaciones de las fuerzas de la naturaleza (estaciones, astros, vientos) y como guardianes de los hombres. Sin embargo, es necesario señalar un rasgo distintivo: a) entre los persas el poder del mal, Angra-Mainyu, es un espíritu increado, primordial, independiente del Dios bueno, aunque se espera que al final del gran combate de la historia habrá de ser vencido por Ahura-Mazda, Señor bueno; b) para Israel, Satán y sus demonios fueron creados por Dios y, por tanto, no son independientes. Sin embargo son ellos y no Dios los responsables de su condición actual (de su caída).[67]

La especulación judía sobre Satán se basa también en la exigencia de resolver el problema de la perversión y el sufrimiento humano. Se presiente que el antiguo Dios se encuentra cada vez más lejos y, además, es incapaz de responder a las preguntas del pecado, del dolor y la injusticia que plantea el hombre nuevo[68]. Se sabe, por un lado, que Dios ha de ser bueno. Se observa, por el otro, que el mal se ha desbordado y que penetra los resquicios más profundos de la vida: la existencia individual, la marcha de los pueblos, las raíces mismas de la tierra. Por eso ya no existe más remedio que afirmar que todo está en la mano de poderes enemigos que destrozan, que destruyen y que matan.

Esto presupone que Satán y otros espíritus se alzaron contra Dios, se han pervertido internamente y determinan la existencia de los hombres y la marcha de la tierra. Ciertamente, Dios es todavía el Señor de antiguos tiempos, el juez definitivo y el poder más fuerte. Pero ese Dios ha permitido, en una especie de misterio incomprensible, que Satán, su servidor y mensajero, se convierta en enemigo poderoso concediéndole, por algún tiempo, la capacidad de dominar la tierra. Ese tiempo es por desgracia el nuestro.

67. D. S. Russell, *o. c.*, 257-262. El problema del origen intra o extraisraelita de la apocalíptica ha merecido en los últimos años numerosos estudios. Sea cual fuere la solución que se conceda a este problema parece que la influencia dualista de los persas ha sido decisiva. Cf. Ph. Vielhauer en la introducción a *Apocalypses and related subjects*, en H. Hennecke, *New Testament Apocrypha* II, London 1965, 594-600.

68. En el intento de abordar con novedad y valentía esos problemas reside el valor del Qohelet y sobre todo de Job: cf. J. Pikaza, *Las dimensiones de Dios*, Salamanca 1973, 131-156; O. González, *Elogio de la encina*, Salamanca 1973, 159-182; F. de la Calle, *Respuesta bíblica al dolor de los hombres*, Madrid 1974, 102-120.

Así se explica la existencia del mal, de la injusticia, el sufrimiento de los justos y la muerte. [69]

Etiológicamente, la caída de Satán se clarifica de tres modos: a) por perversión sexual; b) por alzamiento contra Dios; c) por negarse a servir a los hombres.

a) La *perversión sexual* retoma el viejo rasgo de la unión de los hijos de Dios (espíritus divinos) con las hijas de los hombres (Gén 6, 1-4). Amplifica y elabora extensamente ese mito el autor de 1 Enoc 6-36, refiriéndose a 200 «vigilantes» (espíritus que observan noche y día sin cansarse) que descienden a la tierra, se cruzan con las hijas de los hombres y engendran los gigantes primitivos. De la carne corrompida de estos monstruos han surgido los demonios que pervierten a los hombres de la tierra. [70]

b) El segundo contexto presupone un *alzamiento contra Dios*. Lo refiere 2 Enoc 29, 4-5 diciendo que Satán (Satanail), llevado de una idea irrealizable, pretendió poner su trono más arriba de las nubes, a la altura del poder de lo divino. Dios, como respuesta, le arrojó desde la altura, juntamente con sus ángeles rebeldes, obligándole a volar sin fin sobre el espacio del abismo. Desde allí pervierte ahora a los hombres. [71]

c) Hay, finalmente, una tercera tradición que relaciona la caída de Satán con la *exigencia de servir a los hombres*. Dios hizo a Adán según su imagen y ordenó a los ángeles servirle o adorarle; Satán, al que se llama el adversario (*Vita Adae et Evae* 17, 1), unido a sus ángeles se opuso al cumplimiento de esa orden y Dios le arrojó de la gloria. Llevado por la envidia, Satán sedujo a la mujer en el jardín del paraíso y vino a ser origen de todas las miserias de la tierra. [72]

Todas estas concepciones presuponen de algún modo: 1) hay un príncipe perverso (un gran espíritu) que ha roto la armonía de Dios sobre la tierra; 2) con él existen otros muchos espíritus malos; son los ángeles rebeldes que acompañan a Satán en la caída o simplemente los «demonios viejos» de la tierra, que se

69. D. S. Russell, *o. c.*, 273-240; Ph. Vielhauer, *o. c.*, 589; W. Bousset, *o. c.*, 321 s; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptic*, 130-141.

70. Sobre la caída de los ángeles en 1 Enoc, cf. R. H. Charles, *The Apocrypha* II, Oxford 1973, 185. Es dirigente en la caída Semjaza: cf. 1 Enoc 6 s; una visión semejante la ofrece también el libro de los Jubileos. Cf. R. H. Charles, *o. c.*, 8-9. Un panorama general del tema en D. S. Russell, *o. c.*, 249-251.

71. Cf. R. H. Charles, *Apocrypha* II, 447; W. Bousset, *o. c.*, 335; D. S. Russell, *o. c.*, 254-255.

72. Cf. D. S. Russell, *Jewish Apocalyptic*, 255-256; W. Bousset, *Die Religion*, 335-226; R. H. Charles, *Apocrypha* II, 130. Se presupone esta explicación de la caída en 2 Enoc 30, 18: cf. R. H. Charles, *o. c.*, 450-451.

encuentran sometidos al poder del Diablo; 3) todos los hombres se hallan sujetos de algún modo a la tentación de lo diabólico y en especial algunos que han caído directamente bajo su influjo (los posesos).

a) Comenzamos con *Satán*. La Biblia griega y el lenguaje popular le aplica el nombre de Diablo (*diabolos*, el detractor), y en los libros de aquel tiempo ha recibido numerosos nombres [73]. Los más utilizados parecen haber sido los siguientes: es *Satán* (el tentador), el príncipe de los malos espíritus que en el NT se convierte a veces en «príncipe del mundo» (de este mundo) (Jn 12, 31; 16, 11; 14, 30). 1 Enoc le llama *Semjaza* y *Azazel*, las luminarias que han caído de lo alto pervirtiendo todo el mundo (1 Enoc 6-13). Según el libro de los Jubileos (10-11) el jefe de los malos espíritus recibe el nombre de *Mastema*, que parece significar lo mismo que Satán y su función consiste en pervertir, en acusar y en castigar a los humanos. El Testamento de los XII patriarcas (cf. *TestBen* 3) ha acuñado un nombre que ha de hacer fortuna, *Belial* (el que pervierte); Belial es el principio del mal y del engaño de tal forma que los hombres se dividen en aquellos que obedecen a Dios y en los siervos del engaño, de Belial o la tiniebla. [74]

b) Satán, el Diablo, tiene un gran imperio de *espíritus perversos*. Sin llegar al dualismo estricto de los persas, ese imperio se concibe un poco a la manera del reino de los cielos. Existe en ambos casos un príncipe supremo (Dios, Satán); hay una corte de siervos y enviados que ejercen las funciones del Señor (los ángeles de Dios, los demonios del Diablo) [75]. Sobre el origen de los demonios no existe certeza absoluta. En el mito aparecen, por un lado, como hijos de los ángeles caídos, es decir, como las fuerzas enemigas que proceden de los gigantes (fruto de la unión de las mujeres de la tierra y de los ángeles del cielo) [76]. Por otro lado, pueden concebirse simplemente como espíritus que acom-

73. Cf. J. Hering, *Diablo*, en J.-J. von Allmen, *Vocabulario bíblico*, Madrid 1973, 78-80.

74. Cf. D. S. Russell, *Jewish Apocolyptic*, 256-257; W. Bousset, *Die Religion*, 332-355; R. H. Charles, *Apocrypha* II, 185; W. Foerster, *Diabolos*, en TWNT II, 75-80; Strack-Billerbeck I, 136-139; B. Rigaux, *o. c.*, 201-202; O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965, 27-32.

75. Cf. W. Bousset, *Die Religion*, 332-333; E. Sjöberg, *Pneuma*, en TWNT VI, 374; O. Böcher, *o. c.*, 29, lleva quizá a un extremo exagerado el dualismo de los reinos. Debemos recordar que para el judaísmo el reino de Satán nunca ha gozado de autonomía verdadera frente al reino de Dios.

76. Cf. W. Bousset, *Die Religion*, 332-333; D. S. Russell, *Jewish Apocalyptic*, 250; R. H. Charles, *Apocrypha* II, 10 y 185, con los textos que allí se citan.

pañan a Satán en su pecado y su caída pervirtiendo ahora la tierra. Sea cual fuere su origen, lo cierto es que Israel ha unido para siempre la figura teológico-apocalíptica de Satán (el Diablo) con la experiencia religiosa universal de los demonios. De esa forma: a) el Diablo ya no es siempremente el adversario de Dios; es el poder que por medio de los suyos, los demonios, llena todos los espacios de la vida de los hombres (los pervierte); b) los demonios dejan de ser ambivalentes y se vuelven simplemente malos, emisarios de Satán, perversos.

c) Desde aquí se entiende la *posesión diabólica* (demoníaca). Evidentemente, para el mundo helenista o pagano en el que sólo existen demonios (espíritus ambivalentes) y no hay Diablo (ángel rebelde contra Dios) la posesión o la presencia de lo demoníaco en el hombre ofrece un carácter neutral, positivo o negativo, según los diferentes casos. El demonio puede ser la fuerza inspiradora del poeta, del augur o del filósofo. Por eso el afirmar que un hombre está inundado por la fuerza de un espíritu (demonio) puede constituir una alabanza o indicación de una desgracia; puede ser una expresión de genialidad (de santidad) o de locura (y perversión)[77]. Para Israel, en cambio, toda posesión demoníaca es negativa, porque el demonio (los demonios de la tierra) se hallan dirigidos por la fuerza de Satán, cuya intención fundamental es conocida: a) tienta al hombre, le pervierte desde dentro y le conduce hacia el pecado; b) le acusa ante el poder de Dios; c) le castiga.[78]

La intención del Diablo se realiza de una forma especial por medio de la acción de los demonios que destruyen interna y externamente la vida de los hombres. En Israel, el hombre se concibe de una forma unitaria. Cuerpo y alma son momentos de una misma realidad, lo físico y lo psíquico expresiones de una misma vida. Por eso, la enfermedad y el pecado se encuentran internamente unidas. Todo aquello que enajena la vida (la conciencia) de los hombres se concibe a partir de lo perverso.

El primer efecto (o la expresión) de la presencia demoníaca en el hombre es el pecado. Con el pecado se asocia íntimamente la enfermedad, especialmente aquella que hoy llamaríamos psíquica (epilepsia, locura, delirio...), y todo lo que destruye el dominio

77. Cf. W. Foerster, *Daimōn*, en TNWT II, 19; C. H. Dodd, *The interpretation*, 215 y 219; J. M. Hull, *Hellenistic magic and the synoptic tradition*, London 1974, 37-42. En esta perspectiva se puede interpretar desde un mundo helenista el «espíritu pitón» (adivino) de Hech 16, 16: cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1961, 433-434.

78. Cf. Strack-Billerbeck I, 139-144.

del hombre sobre sí mismo convirtiéndole en esclavo de poderes atenazantes, violentos, opresivos, despersonalizadores. Dios hizo al hombre responsable y le ofreció la luz del pensamiento. Lo que rompe esa luz y esa responsabilidad es del demonio.[79]

Para el mundo griego (pagano) todo espíritu se puede concebir, en realidad, como divino. Dios lo es todo, es el trasfondo de vida, de inspiración y de sentido de las cosas; por eso no degrada el encontrarse dominado y dirigido por la fuerza del demonio (o los espíritus).[80]. Para el judío, en cambio, sólo Dios es digno de llenar la vida de los hombres, Son, por ello, maléficas las fuerzas que atenazan nuestra vida: los espíritus del mal que nos convierten en esclavos, nos dirigen a la muerte y la mentira, impidiéndonos caminar hacia la meta del futuro que Dios nos ha ofrecido. Los demonios, sea cual fuere la forma en que se presentan, sea cual fuere la ventaja aparente que nos pueden ofrecer, son siempre la expresión (presencia) del gran Diablo (de Satán), el enemigo de Dios y de los hombres.[81]

Frente al peligro de la posesión demoníaca se conoce desde antiguo el exorcismo. Se trata de una práctica apotropaica de carácter mágico que pretende alejar los malos espíritus de un lugar, de una acción o de una persona determinada. Prácticas de este tipo se conocen ya en el viejo Egipto y se vienen a convertir en ordinarias en el mundo helenista. Su trasfondo es casi siempre mágico: son gestos, palabras y acciones que influyen en las fuerzas malas, obligándolas a alejarse.[82]

En tiempos de Jesús, el judaísmo estaba lleno de demonios y exorcismos. Los mismos paganos consideraban a los judíos como sabios en el arte de la magia, en el dominio de los nombres y las técnicas propicias que ahuyentaban las fuerzas de lo malo[83]. En ese mundo, lleno de la sombra de Satán el tentador y el enemigo, en ese mundo cuajado de demonios y exorcismos, vino a presentarse Jesús de Galilea.

79. Cf. J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, Madrid 1973, 84; W. Bousset, *Die Religion*, 338-339; W. Foerster, *Daimōn*, en TWNT II, 19; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptic*, München 1969, 139-141.

80. Cf. H. Kleinknecht, *Pneuma*, en TWNT VI, 333-357, donde se estudia el sentido del espíritu en el pensamiento y en la religiosidad griega.

81. Cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 147-148 y 151-152.

82. J. M. Hull, *o. c.*, 30, 50-51 y 61-66.

83. Cf. *Ibid.*, 30-37 y C. K. Barret, *The Holy Spirit and the gospel tradition*, London 1970, 53-54.

Jesús se comportó como exorcista. Es indudable que acogió a los que, de acuerdo con la mente de aquel tiempo, eran posesos: enfermos mentales, maniáticos; les acogió y les concedió su fuerza, expulsando a los espíritus impuros.[84]

Los exorcismos de Jesús se ajustan a un patrón convencional: a) se habla primero del carácter peligroso del espíritu o se muestra la dureza de aquella enfermedad que ha suscitado; b) el demonio reconoce a Jesús y descubre su carácter sobrehumano; c) Jesús le ordena que se calle, impidiendo de esa forma que se pueda defender utilizando lo que sabe (su nombre y su poder); d) a continuación se narran las palabras de Jesús que ordenan al demonio de manera solemne obligándole a alejarse; e) termina el gesto con un signo de la expulsión del demonio (o curación del poseído) y la admiración sagrada de los asistentes.[85]

Al actuar de esta manera, Jesús no se distingue externa (o fenomenológicamente) de los otros exorcistas de su tiempo. Participa de la mentalidad de sus contemporáneos y utiliza procedimientos o técnicas comunes, como se presupone en la comparación entre sus gestos y los gestos de los judíos (Mt 12, 27)[86]. Esto significa que Jesús se mueve sobre un campo de la magia. Su mandato «sal de ese hombre» (Mc 1, 25; 5, 8; 9, 25) se repite en los papiros mágicos. En los textos de aquel tiempo se precisa también que es necesario hacer hablar a los demonios, descubrir su nombre y su función y conminarles luego a que se callen. Es plenamente mágico el contexto de la curación del endemoniado sordomudo de Mc 7, 31-37: meter los dedos en los oídos, tocar la lengua con saliva, utilizar una palabra llena de secreto y de misterio.[87]

Según esto, tomados en sí mismos, los gestos de Jesús (sus exorcismos) son perfectamente ambivalentes: a) pueden mostrar que es docto en ciencias mágicas y sabe disponer de encantamientos, como muchos de los magos o santones helenistas de aquel tiempo[88]; b) demuestran que Jesús está de acuerdo con Satán, el Diablo, de tal forma que utiliza su fuerza de señor al expulsar

84. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 71-72; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 297-298; N. Perrin, *Rediscovering*, 65.
85. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 55-57; R. Bultmann, *Geschichte*, 238-239.
86. Cf. Th. Lorenzmeier, *Zum Logion Mt 12, 28; Lk 11, 20*, en *Neues Testament und christliche Existenz*, Tübingen 1973, 289-304, especialmente 292-293.
87. Aunque Marcos no reproduzca con exactitud los gestos del pasado nos parece evidente que, mirada desde un punto de vista fenomenológico, la actitud de Jesús se hallaba envuelta en gestos mágicos: cf. J. M. Hull, *o. c.*, 67-72 y 73-86.
88. J. M. Hull, *o. c.*, 63-66.

los demonios, que son sus servidores (Mc 3, 22 par); c) o indican, finalmente, que en Jesús se está expresando la misma realidad de Dios, que trasciende y que supera todos los poderes del Diablo y sus demonios (cf. Mt 12, 28 par). [89]

La primera de estas posturas que sería benévolamente positiva responde a un concepto helenista del mundo y no aparece reflejada en la tradición evangélica, basada en lo judío. Partiendo de una tradición judía no es posible el neutralismo; Jesús actúa desde Dios o es emisario (servidor y mensajero) de Satán el diablo. El dilema se resuelve sólo interpretando y valorando la conducta de Jesús: sus relaciones con la ley de los judíos, su actitud ante los hombres, su perdón y su mensaje sobre Dios, el Padre. Para aquellos que interpretan la ley como absoluto y saben que en el fondo Jesús la ha quebrantado, los exorcismos sólo pueden ser reflejo de Satán: Jesús proviene del Perverso. Para aquellos que descubren en Jesús una palabra nueva de verdad, una esperanza y una vida, el exorcismo es signo de la obra de Dios: ¡el reino llega! A continuación, intentaremos exponer con algo más de extensión la primera de estas dos actitudes.

La acusación judía (Mc 3, 22 par) se funda en dos premisas que parecen claras: a) por un lado, Jesús realiza signos (exorcismos) que desbordan las posibilidades de lo puramente humano; b) por otro, su actitud destruye las bases religiosas de Israel, la ley y las tradiciones que reflejan (que realizan) la presencia de Dios sobre la tierra. Por eso, si su obra (su persona) no procede de Dios no hay más remedio que afirmar: viene del Diablo. El pensamiento de Israel así lo presupone. [90]

Marcos ha recogido la acusación de los judíos (les presenta como escribas) interpretándola y endureciéndola a partir del reproche que le dirige su familia (3, 21). Jesús está en el centro de su acción, rodeado de sus discípulos, admirado, discutido, rechazado. Mientras tanto, su familia no confía ni le acepta (cf. Jn 7, 5). Por esos vienen, quieren agarrarle por la fuerza, opinan: «Está loco». [91]

Esta opinión de la familia es, para Marcos, semejante a la que ofrecen los escribas cuando dicen que es poseso (tiene a Beelzebul, Mc 3, 21). Se trata de un mismo diagnóstico que los enemigos formulan con toda su crudeza, mientras la familia lo expresa de una forma más velada. Al afirmar que está loco, su

89. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 55-57; N. Perrin, *Rediscovering*, 66.
90. T. W. Manson, *Sayings*, 82-84.
91. Cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 142-143.

familia opina que Jesús padece un trastorno religioso (del demonio); por eso pervierte el orden sagrado de las viejas tradiciones. Interpretada de esta forma, se destruye la autoridad de Jesús: se le considera como un hombre peligroso al que se debe sujetar porque se encuentra dominado por la fuerza de Satán, el Diablo. [92]

Podemos afirmar con seguridad que la opinión de la familia y los judíos nos remonta hasta el comienzo de la tradición evangélica. La iglesia posterior, que ha concedido un lugar tan importante a Santiago y que sabe honrar a María, hubiera sido incapaz de atribuirles una opinión de este tipo. Para su familia, igual que para algunos judíos, «Jesús viene del Diablo». [93]

Nos interesa la opinión de esos judíos. Marcos la formula de esta forma: «tiene a Beelzebul» y «expulsa a los demonios con el poder del príncipe de los demonios» (Mc 3, 22). Estrictamente hablando, se trata de dos acusaciones. La primera (tiene a Beelzebul) significa que se encuentra poseído por la fuerza de un espíritu perverso al que se llama Beelzebul, tal como explicita el mismo redactor del evangelio al final de la escena (Mc 3, 30). La segunda afirma que al realizar los exorcismos Jesús utiliza un poder que le concede el príncipe de los demonios.

Las dos acusaciones pueden haber tenido orígenes distintos: la segunda, en que se afirma que Jesús es una especie de instrumento del príncipe de los demonios parece referirse a Satán, el Diablo, que como hemos visto aparece en la tradición judía como jefe de los espíritus perversos; tal es la forma de pensar del redactor de Mc 3, 22-27 par (cf. Mc 3, 23; Mt 12, 26; Lc 11, 18). La primera, con la alusión a Beelzebul, respondería a otro contexto, como supone Mt 9, 34 en que se cita simplemente al príncipe de los demonios. Esa primera acusación sostiene que Jesús se encuentra poseído por un espíritu perverso, llamado, con nombre antiguo, Beelzebul, idea que se refleja también en Mt 10, 25. Es difícil determinar si el nombre de ese espíritu y su relación

92. Cf. E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris 1963, 108; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 45-46; A. Schlatter, *Markus, der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart 1935, 89-90. No me parece válida la opinión de V. Taylor, *The gospel according to st. Mark*, London 1953, 236-237, que supone que la frase «está loco» no refleja el pensamiento de la familia sino aquello que dicen a la familia. Tampoco es suficiente el traducir el *exestē* en términos de exaltación mística o como referencia al hecho de que Jesús ha abandonado a la familia, en contra de M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1911, 64 y A. Loisy, *L'évangile selon Marc*, Paris 1912, 114-115.

93. Presuponemos la unidad fundamental de Mc 3, 20-21 y 3, 31-35 y pensamos que en el fondo de ese texto se transmite un auténtico recuerdo de la iglesia: cf. E. Haenchen, *o. c.*, 139 s; E. Schweizer, *o. c.*, 45 s; E. Trocmé, *o. c.*, 105 s.

con Jesús transmiten el reproche de sus contemporáneos, aunque el mismo nombre Beelzebul, desconocido para las fuentes de aquel tiempo, nos incline a responder afirmativamente.

Sea cual fuere el fondo histórico, el texto actual de Marcos supone que Beelzebul y el príncipe de los demonios constituyen un mismo personaje. Mateo (12, 24) y Lucas (11, 15) los unen de una forma explícita. Jesús se convierte así en función de Beelzebul: personifica, encarna y actualiza al tentador o Diablo. Por eso actúa con su nombre y dirigido por su fuerza (Mt 12, 24; Lc 11, 15). Las dos acusaciones de Mc 3, 22 se compenetran: Jesús se encuentra poseído por Beelzebul y actúa con el poder del Diablo (que es el mismo Beelzebul).[94]

Este Beelzebul, al que los contemporáneos de Jesús o, al menos, la tradición cristiana identifica con el Diablo era primero el dios de la ciudad filistea de Ekron (2 Re 1, 2 s). Por un proceso que desconocemos, el antiguo dios, que significa «señor de la morada» (celeste), «señor de la basura», o «enemigo», se convierte en expresión del Diablo. Pero no es el nombre lo que importa, sino el sentido de la posesión diabólica.[95]

Es indudable que Jesús ayudaba a los posesos como, de algún modo, lo hacían los magos orientales y los mismos exorcistas de Israel (cf. Mt 12, 27; Lc 11, 19). Su actuación mostraba, sin embargo, una faceta nueva: liberaba al hombre de una forma personal y le ayudaba a descubrir a Dios, trascendiendo los esquemas religiosos de su tiempo. Esa actitud ha sido causa de un conflicto. Los judíos reconocen que Jesús ayuda a los posesos pero al hacerlo ocasiona un mal infinitamente más grande: destruye las tradiciones religiosas de su pueblo.

No se puede olvidar que lo diabólico ofrecía en Israel dos dimensiones claramente definidas: a) se muestra, por un lado, en la opresión de tipo físico, social o psicológico: la enfermedad, la injusticia, la locura; diabólica es la misma naturaleza encadenada, frustrada, dislocada. b) Pero, al mismo tiempo, los demonios son agentes de Satán, el adversario de Dios y de los hombres; por eso,

94. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 11-12 y 94; V. Taylor, *o. c.*, 238-239; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, 82-83.

95. Sobre el nombre de Beelzebul, su origen y sus formas, sus posibles significados y su empleo evangélico, se pueden consultar los diversos comentarios de Marcos. Entre otros, señalamos los siguientes trabajos: W. Foerster, *Beezeboul*, en TWNT I, 605-606; M.-J. Lagrange, *o. c.*, 64-65; A. Loisy, *o. c.*, 114-117; H. B. Swete, *The gospel according to st. Mark*, London 1908, 64; V. Taylor, *o. c.*, 238-239; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'ancien et le nouveau testament*, Gembloux-Paris 1932, 216-217.

en su razón más honda, demoníaco es ante todo el paganismo, el pecado, el rechazo de Dios o idolatría. En este plano, y no en la salud o enfermedad del cuerpo, se halla el verdadero dominio de Satán, el Diablo.

El judaísmo sabe que Satán puede asumir la forma de ángel de la luz para actuar con más eficacia (cf. 2 Cor 11, 14). Es lo que sucede en el caso de Jesús. Ciertamente, su palabra tiene poder libertador; expulsa los demonios físicos y mentales que son, sin duda, los menos peligrosos. De esa forma, con apariencia de bien, puede inducir a un mal mucho más grande: esclaviza a los hombres en el plano más hondo de su vida, en su conciencia religiosa, al separarlos del cumplimiento de la ley, de la observancia de las viejas tradiciones.

Los judíos presuponen que por medio de los exorcismos Jesús está expulsando unos demonios. Pero añaden: esa pequeña derrota se compensa abiertamente con el hecho de que unos espíritus mucho peores se adueñan de los hombres que le escuchan y admiran sus milagros. Satán es un gran rey; y todo rey fuerte y astuto puede permitirse el lujo de perder una batalla diminuta en el intento de ganar toda la guerra. ¿Qué le importa a Satán la derrota de unos pocos demonios, si es que así consigue su intento primordial, destruye la ley de los judíos y convierte a todo el mundo en siervo suyo?

Esta posibilidad de una explicación (y origen) satánica de la obra de Jesús constituye una actitud perfectamente seria. A los judíos que la formulan no se les puede tachar sencillamente de blasfemia. Les falta fe, les falta valentía para entrar en todo lo que implica el fenómeno Jesús. Pero no puede afirmarse que tengan voluntad perversa, pues defienden lo que juzgan como herencia religiosa de sus padres. Al absolutizar esa herencia convierten lo demás en expresión del Diablo.

El sentido de una interpretación satánica de Jesús ha preocupado también a la tradición cristiana, como lo muestra el relato de las tentaciones (Mc 1, 12-13; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). Lo que se juega en ese relato es la diferencia entre un mesianismo que proviene de Dios y aquel que se apoya en el Diablo. En otras palabras, se toma absolutamente en serio la posibilidad de que Jesús (la obra mesiánica) proceda de Satán y no del cielo. Jesús sería en ese caso hijo del Diablo.[96]

96. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 46-53.

Este problema sigue siendo algo perfectamente vivo en tiempo de san Juan. La acusación judía es la misma que reflejan los sinópticos: Jesús tiene un «demonio» y «está loco» (Jn 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20). No hay duda de que Jesús ha superado el mensaje religioso de Israel. Por eso, los judíos piensan que su obra debe provenir del Diablo. El Jesús de Juan responde abiertamente a la acusación: «No tengo un demonio, sino que doy honra a mi Padre» (Jn 8, 48). Por el contrario, son los judíos los que vienen a mostrarse como «hijos de Satán, el Diablo» (cf. Jn 8, 44).[97]

También la tradición judía ha recogido esta polémica. En un texto de mediados del siglo II (*Tosefta Hulin* II, 22, 23) se presupone que Jesús ha realizado «curaciones de tipo mágico»; es más, se afirma que ha sido ajusticiado por cometer crímenes perversos: utilizar la brujería (magia) y seducir al pueblo (*Sanhedrin*, 43a). La seducción es un término técnico que significa: «Hacer que el pueblo cometa actos idolátricos». Esta acusación supone que Jesús es un poseso: bajo capa de ayudar a los enfermos, obra en nombre y a favor del Diablo.[98]

La interpretación del origen satánico de Jesús, formulada de otra forma, sigue teniendo actualidad entre nosotros. Para aquellos que suponen que el pecado radical del mundo no es otro que la alienación social, Jesús se viene a presentar como un sencillo y bondadoso soñador idealista; nace de la alienación (del mal, de lo satánico) y nos deja dentro de este mundo dividido. En el fondo, la vieja interpretación sigue siendo valorada.

Nuestra situación es parecida al judaísmo del tiempo de Jesús. Tendemos a identificar nuestro ideal con lo absoluto. Por eso, si Jesús no representa o defiende ese ideal le condenamos a ser representante (o producto) de Satán, el Diablo, interpretado ahora en términos sociales, políticos o simplemente humanos.

97. Cf O. Böcher, *Der jahonneische Dualismus im zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965, 27-28; F.-M. Braun, *Jean le théologien* III, I, Paris 1966, 43-47; W. Foerster, *Daimōn*, en TWNT II, 19-20; W. Harder, *Ponēros*, en TWNT VI, 559.

98. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 54.

III. JESUS ACTUA CON LA FUERZA DEL ESPIRITU DE DIOS (Mt 12, 28)

Parte del pueblo ha interpretado los milagros (exorcismos) de Jesús diciendo: «Expulsa a los demonios con la fuerza de Beelzebul, el príncipe de los demonios» (Lc 11, 15 par). La respuesta de Jesús se ha dirigido a la fe de los que escuchan, les invita a decidirse y les ofrece una interpretación velada de su obra y su mensaje: «Si expulso a los demonios con la fuerza del espíritu (del dedo) de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28 y Lc 11, 20). Para comprender mejor estas palabras: 1. las situaremos en su contexto literario (Mt 12, 22-30; Mc 3, 22-27; Lc 11, 14-23); 2. nos fijaremos en el sentido del espíritu de Dios que actúa; 3. y estudiaresmos la obra de Jesús como función del reino.

1. *El contexto* (Mc 2, 22-27 par). El relato de Marcos abarca propiamente de 3, 20 a 3, 35. Empieza y acaba con el problema de la familia de Jesús (3, 20-21 y 3, 30-35) e incluye, paralelo al de la familia (3, 21), el rechazo de los escribas de Jerusalén (3, 22) con la respuesta de Jesús (3, 23-27) y la condena del pecado contra el espíritu (3, 28-29). Aquí nos interesa la respuesta de Jesús que se concreta en las parábolas del reino y la familia divididos (3, 24-26) y del fuerte que guarda la casa (3, 27). El material de esta respuesta, prescindiendo de la introducción redaccional de 3, 23, muestra garantías de ser premarcano y puede remontarse hasta la historia de Jesús. [99]

Mateo y Lucas responden al encuadre escénico de Marcos en que se ha unido el rechazo de los escribas y el de la familia y completan la respuesta de Jesús utilizando el documento Q. De esa manera incluyen dos nuevas razones: comparan el exorcismo de Jesús con el de los fariseos (Mt 12, 27 y Lc 1, 19) y lo relacionan con el espíritu y el reino (Mt 2, 28 y Lc 11, 20). [100]

Según esto, unidas las tradiciones que recogen Marcos y el Q, tenemos cuatro interpretaciones distintas de los exorcismos de Jesús. Las primeras (la que alude a los exorcistas judíos y a los reinos divididos), ya procedan de Jesús o manifiesten la mente de

99. Cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 139-159; E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, 105-109; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 81-87; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 45-48.

100. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 10-12; M. Dibelius, *Formgeschichte*, 221-222; T. W. Manson, *Sayings*, 84-87; C. K. Barret, *Holy Spirit*, 59 s; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 297 s.

la iglesia, pueden ser ambivalentes; tomadas en rigor no aclaran nada. Las siguientes (la del fuerte que guarda la casa y la del espíritu) nos introducen en la novedad de Jesús y de su obra. Precisemos. [101]

El primer argumento se basa en la semajanza entre los exorcismos de Jesús y aquellos que realizan los (hijos de los) fariseos: «Si yo expulso a los demonios con el poder de Beelzebul, ¿con qué poder los expulsan vuestros hijos? Por eso ellos mismos serán los que os acusen» (Mt 12, 27; Lc 11, 19). Desde un punto de vista literario parece que este logion, formado por una comunidad que polemiza con los judíos, al principio tuvo una existencia independiente [102]. Pasando al contenido debemos confesar que Mt 12, 27 no responde, en realidad, a la acusación de los judíos. Ciertamente, fariseos y Jesús realizan un hecho semejante, externamente idéntico: expulsan los demonios. Sin embargo, lo que importa es la actitud, la fuerza que utilizan uno y otros. Jesús puede emplear el arte y fuerza de Satán; los fariseos, al contrario, pueden apoyarse en la oración, la fidelidad a las antiguas tradiciones, la palabra del Altísimo. Por eso, el argumento se debe considerar como una pregunta que profundiza en el problema. Tomado por sí mismo no demuestra nada.

Tampoco el segundo argumento (Mc 3, 23-26 par) es concluyente. Jesús (o la iglesia) utilizan un viejo proverbio y afirman: «Un reino internamente dividido queda desolado; una ciudad o una familia, dividida internamente, es incapaz de sostenerse; si Satanás expulsa a Satanás se encuentra internamente dividido; ¿cómo podrá mantenerse su reino?» (Mt 12, 25b-26). Aquí se presupone que el imperio de Satán es fuerte y poderoso; por eso es imposible que se encuentre dividido de manera que sus fuerzas se combatan mutuamente.

Todo eso es cierto. Y, sin embargo, los enemigos de Jesús pueden responder con toda la tradición que el Diablo es capaz de realizar milagros portentosos (cf. Ex 7, 11; Ap 13, 13). Por otra parte nada más de acuerdo con las leyes de política del mundo

101. Para un análisis literario de los diversos elementos de la respuesta de Jesús se pueden consultar los pasajes de las obras que se citan en la nota precedente. Sobre las contradicciones que existen entre las cuatro respuestas, cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 61-62.

102. R. Bultmann, *Geschichte*, 174, supone que el dicho refleja la polémica eclesial, aunque no se atreve a negar de manera tajante que ha sido pronunciado por Jesús. N. Perrin, *Rediscovering*, 63-64, piensa que Mt 12, 27 ha comenzado existiendo de manera independiente, se ha asociado luego a 12, 28 y, finalmente, ambos se han incluido en el contexto ya formado de 12, 25-26. 29-30.

que ofrecer una ventaja relativa o aparente para atenazar después con mayor fuerza. Ciertamente, el Diablo sacrifica unos demonios, pero sólo para esclavizar mejor a los hombres, separándoles de la ley, del judaísmo. [103]

De todas maneras, es preciso añadir que este argumento (tal como está expuesto por Jesús o por la iglesia) trasciende el planteamiento del judaísmo. Para los fariseos, la curación de un epiléptico (poseso) no pasaba de ser algo anecdótico, pequeño, secundario; lo importante era la ley, la tradición establecida. Por eso aseguraban que la obra de Jesús era del Diablo. Para Jesús, la curación de un hombre (la liberación del que se hallaba atenazado por las fuerzas de Satán) es un valor definitivo. Por eso, si Satán permite una derrota en este campo es que en verdad se encuentra ya perdido.

Eso nos muestra que la palabra de Jesús (y la de la iglesia) no se mueve en el plano de los argumentos racionales. Si se toma por sí misma no convence. Lo que interesa es descubrir la nueva forma de vida que transmite. Con esto, pasamos a la parábola del fuerte (Mc 3, 27 par).

La versión de Marcos dice: «Nadie puede entrar en casa del fuerte y saquearle sus riquezas, a no ser que primero ate al fuerte; entonces saqueará su casa» (3, 27). Lucas, que utiliza el texto del Q, ha ofrecido más detalles, aludiendo por ejemplo a la venida del «más fuerte», que derrota al dueño de la casa. Sin duda, esta parábola se aplica desde el principio a Satanás: hasta ahora ha sido el fuerte y ha dominado como señor la morada de los hombres; pero llega ya el momento del cambio de poderes, aparece uno más fuerte. [104]

En la redacción actual de los evangelios, el más fuerte que llega, derrota y sujeta a Satán, es Jesús. Sin embargo, la parábola original aludía indudablemente a Dios. El mismo Dios está empeñado en la batalla de Jesús; por eso los exorcismos no son una maniobra de Satán que intenta engañar a los humanos; al contrario, son una expresión de la victoria de Dios sobre Satán [105].

103. Ya R. Bultmann, *Geschichte*, 12, señalaba que las palabras de Jesús no ofrecen un auténtico argumento. Acentúan este dato E. Haenchen, *o. c.*, 146, y E. Schweizer, *o. c.*, 47. Véase también W. D. Zimmermann, *Markus über Jesus*, Gütersloh 1970, 49-50.

104. Cf. C. H. Dodd, *The parables of the kingdom*, London 1965, 95-96; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 101-102. Según muestran W. Grundmann, *o. c.*, 84 y C. K. Barret, *Holy Spirit*, 62, la imagen del fuerte que rige en la casa es ya antigua y se aplica al diablo. Jesús no la ha inventado.

105. C. E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1950, 37. Sobre la violencia que se ejerce en esa lucha y la necesidad de arrebatar el reino, cf. N. Perrin, *The kingdom of God*, 171-174.

De esta manera, los exorcismos pierden su independencia y se convierten en el signo (el lugar) de la batalla y la victoria de Dios sobre lo malo. Como todas las parábolas, la nuestra exige decisión para entenderla. Sólo quien descubra que la mano de Dios pasa a través de las palabras de Jesús y de su gesto de ayuda al indigente (y al poseso) descubrirá que el mismo Dios está empeñado aquí en su obra (su batalla) decisiva. En Jesús se ha actualizado la victoria de Dios (que es el más fuerte) sobre el Diablo.

Lo que afirma la parábola de forma condensadamente rica pero oculta se explicita en la sentencia: «Si expulso a los demonios con la fuerza del espíritu (del dedo) de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28; Lc 11, 20). La victoria del más fuerte se logra por medio de Jesús y se estructura en dos momentos decisivos: a) Jesús recibe desde Dios su fuerza (espíritu); b) por medio de su acción se actúa el reino. De esos temas trataremos luego. Antes queremos analizar sencillamente nuestro texto.

Sobre la autenticidad del pasaje no parece que existan actualmente dudas serias. A este respecto es sintomático el juicio de Bultmann, que interpreta Mt 12, 28 como uno de los textos que podemos atribuir con mayor seguridad al Jesús histórico, porque se halla traspasado del entusiasmo escatológico que ha debido caracterizar su ministerio [106]. Es semejante la opinión de N. Perrin, quien añade que el empleo del término «reino de Dios», referido a la actividad escatológica de Dios, y el hecho de relacionar ese reino con la experiencia de Jesús muestran que estas palabras se distinguen de la doctrina del judaísmo y de la iglesia. «Nuestro texto es uno de los pocos cuya autenticidad no ha sido seriamente puesta en duda después de siglo y medio de discusión sobre la enseñanza escatológica de Jesús». [107]

Supuesta la autenticidad, nos interesa el contenido. Mateo se refiere al espíritu de Dios, Lucas al dedo. Una opinión bastante generalizada presupone que la palabra original es dedo. Espíritu es un término favorito de Lucas y no hay razón para suponer que

106. R. Bultmann, *Geschichte*, 174: «Das zweite (Mt 12, 28; Lk 11, 20) kann m. E. den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, dass das Auftreten Jesu getragen haben muss».

107. *Rediscovering*, 64. Debemos señalar, sin embargo, que R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1966, 118-119, supone que en el texto se ha reflejado la disputa que sostiene el judaísmo y la iglesia en torno al mesianismo de Jesús. También E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT VI, 395-400. Ni uno ni otro dan razones suficientes como para negar la atribución del texto a la historia de Jesús.

lo haya cambiado, si es que estuviera en el texto original; por otra parte, la tradición evangélica tiende a evitar los antropomorfismos, lo que explica que Mateo haya sustituido la palabra dedo por espíritu.[108]

Sin embargo, debemos confesar que estos argumentos no son absolutamente decisivos. Sabemos que en ciertos momentos san Lucas se deja llevar por la tendencia de ofrecer términos arcaicos, ajustándose al vocabulario de los LXX. Por eso, no es imposible que habiendo recibido de la tradición la palabra espíritu la haya cambiado por dedo, para imitar de esa forma el lenguaje del antiguo testamento (cf. Ex 8, 15).[109]

Concluimos afirmando que no hay razones decisivas para inclinarse por la autenticidad de una u otra palabra. De todas formas, no se trata de un problema grave. Dedo y espíritu significan lo mismo; son metáforas que indican el poder de Dios, la fuerza de su obra entre los hombres.[110]

En su aparente simplicidad, nuestro texto alude a numerosos elementos. En primer lugar está Jesús, un hombre discutido, problemático, moviéndose en un campo de disputa, entre la posibilidad de Dios y la del Diablo. Junto a él se encuentran los hombres dominados por la fuerza del mal, de los diversos demonios de este mundo (la incapacidad de ser personas, el miedo, la locura). La obra liberadora de Jesús se interpreta como una función de Dios: por medio de ella actúa el dedo (espíritu) divino. Eso indica que Jesús viene de Dios y que actualiza su presencia sobre el mundo.

Desde una perspectiva distinta, el evangelio de Lucas recoge la misma experiencia cuando afirma que Jesús exclama: «He visto a Satanás cayendo desde el cielo como un astro» (Lc 10, 18). También estas palabras se mueven en un plano de exorcismos. Los discípulos le comunican que expulsan en su nombre los demonios. Jesús les responde diciendo que ha visto (está viendo) a Satán caer del cielo. La derrota de los ministros (demonios) implica la derrota y la caída de su príncipe (Diablo).

108. Cf. T. W. Manson, *Teaching*, 82-83; C. K. Barret, *Holy Spirit*, 62-63; M.-A. Chevalier, *L'Esprit*, 92-94.

109. Sobre el lenguaje arcaizante de Lucas, cf. E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Göttingen 1972, 72-78. Acerca de la posibilidad o verosimilitud de que espíritu represente aquí la palabra primitiva, cf. Th. Lorenzmeier, *Zum Logion Mt 12, 28; Lk 11, 20*, en *Neues Testament und christliche Existenz*, Tübingen 1973, 290-291.

110. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 63.

En el contexto actual de Lucas ese texto se refiere a la misión de los discípulos (la iglesia): la caída de Satán está ligada a la actividad de los cristianos. Sin embargo, da la impresión de que esas palabras tuvieron un sentido en la experiencia de Jesús. Toda su obra, que se condensa en la proclamación del reino y en la ayuda de los necesitados, se interpreta aquí como derrota de Satán, fin de su imperio. El Diablo ha sido privado de poder; su reino se halla roto. Dios ha triunfado en la batalla decisiva: tal es el contenido del mensaje de Jesús; éste es el centro y el valor de su persona. Pues bien, lo que se expresa aquí en sentido negativo (caída de Satán) es lo que en Mt 12, 28 se explicita desde Dios, como la obra de su espíritu y presencia de su reino. Aquí, en este cruce de caminos, hay que situar e interpretar la persona de Jesús. [111]

2. *La obra de Jesús como actuación del espíritu de Dios.* Mt 12, 28 presupone que Jesús actúa «movido por la fuerza del espíritu (dedo) de Dios». Jesús no es función de Satán ni se explica a partir de sí mismo. Su origen es Dios y su fuerza el espíritu divino. ¿Qué significa esto? Responder a esa pregunta supone conocer la función del espíritu de Dios en el AT y judaísmo.

Espíritu (*ruaḥ*) se concibe en Israel como la fuerza, la actuación de Dios que se refleja y manifiesta de manera especial en el soplo de vida de los hombres (respiración) y en el viento original del cosmos. Dios es invisible, es trascendente y no se mezcla o se confunde con ninguna de las formas o las fuerzas de la tierra. Sin embargo, Dios actúa, sostiene y vivifica todo con su aliento. Precisamente ese aliento, que no es sin más divino, pero viene desde Dios y es la expresión y realidad de su presencia, es el espíritu. [112]

La acción de Dios (su *ruaḥ*) es la fuerza que interviene de una forma oculta y poderosa en el origen (la creación) del mundo y en la historia. También el viento físico procede de Dios, también

111. R. Bultmann, *Geschichte*, 174, supone que desconocemos el sentido original de Lc 10, 18. Se trata, ciertamente, de un fragmento de carácter escatológico que expresa de una forma visionaria la caída de Satán. Pero es difícil atribuirlo a Jesús o a la iglesia. T. W. Manson, *Sayings*, 258-259, piensa que el texto es de Jesús. Debemos advertir que a Jesús se le describe simplemente como expectador de la caída de Satán, caída que está directamente efectuada por Dios. Si el texto fuera eclesial Jesús tendría una función más positiva, advierte acertadamente Manson. Con W. G. Kümmel, *Promise and fulfilment*, London 1969, 113-114 y C. K. Barret, *Holy Spirit*, pensamos que estas palabras pueden reflejar la experiencia de Jesús y constituyen un paralelo de Mc 3, 27 (llegada del más fuerte) y de Mt 12, 28. La venida de Dios implica de hecho la derrota de Satán.

112. Cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, Salamanca 1975, 56 s; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, 18 s.

el soplo de la vida de los hombres (respiración). Por eso son, al mismo tiempo, realidades cósmicas y efecto (o expresión) del actuar divino. Israel lo sabe, como de algún modo lo saben los pueblos de aquel tiempo.[113]

Pero Israel sabe además que Dios es trascendente. Ni el mar ni el viento, ni la vida ni la muerte son de verdad divinos. Dios es superior y tiene por sí mismo realidad y autonomía. Sólo por eso puede influir sobre los hombres y las cosas, sin confundirse con ninguna de ellas y apoyándolas a todas. Ese apoyo de Dios para las cosas constituye el centro del espíritu (del *ruaḥ*) (cf. Gén 1, 1-2; 8, 1; Sal 33, 6; Job 33, 4).[114]

Todavía podemos precisar más el carácter del espíritu. Dios no actúa sobre el mundo (sobre el hombre) de una forma caprichosa, neutra, imprevisible. Su obra consiste fundamentalmente en suscitar un campo de salvación para los hombres; en ese plano se explica el sentido del espíritu.

El espíritu creador de Dios se manifiesta así como una fuerza salvadora. En algún sentido se puede afirmar que el AT desconoce la división entre los hechos naturales de Dios (la creación) y los sobrenaturales (salvación). Todo es natural porque se apoya en la fuerza creadora de Dios que fundamenta el mundo. Pero todo es, a la vez, sobrenatural porque se encuentra sostenido en el cuidado amoroso de Dios y encaminado hacia un futuro de salvación definitiva.

Ese cuidado de Dios se percibe de forma especial en el mismo comienzo del pueblo, en el tiempo de los jueces y los viejos profetas entusiastas. Cuando todo en Israel es vacilante, cuando el pueblo acaba siendo esclavo de potencias enemigas, Dios suscita con su *ruaḥ* a unos hombres que destacan en la guerra y que liberan a los suyos de la mano esclavizadora de los pueblos (cf Jue 3, 10; 6, 34; 11, 29; 1 Sam 11, 6, etc.). Cuando amenaza la invasión de cultos cananeos y parece que la esencia religiosa de Israel se acaba diluyendo, Dios suscita con su *ruaḥ* los profetas

113. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the old testament*, Princenton 1955, 3 s, recoge textos de creación egipcios donde se afirma que las cosas provienen del aliento de Atum. Sobre el espíritu en Grecia, cf. H. Kleinknecht, *Pneuma*, en TWNT VI, 333-357.

114. Sobre este tema, cf. D. Lys, *Rûach: la souffle dans l'ancien testament*, Paris 1962, 32 s, 183 s; J. Scharbert, *o. c.*, 60. Para situar esta concepción del espíritu dentro de la totalidad del pensamiento hebreo, cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968, 35-36, 45 s, 166 s y G. A. F. Knight, *A christian theology of the old testament*, London 1964, 78 s.

que defienden y aseguran la causa del yahvismo (historia de Elías y Eliseo: 1 Re 17-22; 2 Re 1 s).[115]

Esta doble experiencia del espíritu ha determinado el comienzo de la historia religiosa de Israel. Sin embargo, es necesario añadir que un día ha entrado en crisis. Los profetas dejan de ser videntes extáticos, convirtiéndose en hombres de la palabra que intepretan y dirigen las historia verdadera de su pueblo[116]. Los jueces se pierden en el recuerdo del pasado. Sólo de esta forma viene a ser posible que Israel supere una vivencia del espíritu entendido como fuerza de la guerra o entusiasmo religioso y lo interprete en el plano de la auténtica renovación del hombre (escatología).

Esto suscita una especie de vacío del espíritu. No es el *ruaḥ* de Dios el que dirige a los profetas escritores (Amós, Oseas, Isaías, Jeremías...). Los dirige su palabra. También la historia del pueblo está vacía: no responde a la exigencia, a la verdad del Dios que actúa. Desde ese vacío puede proyectarse la presencia del espíritu hacia el futuro, delineando los contornos del hombre verdadero, aquel en el que Dios realizará la creación definitiva.

La tradición de Isaías resalta la presencia del espíritu en un hombre que es intermediario de la actuación transformadora de Dios: el espíritu realiza, a través del rey, su obra de justicia sobre el mundo (Is 11, 1-2); o anuncia en la persona del profeta un tiempo nuevo de paz, de libertad, de gracia (Is 61, 1-2).

Ese mismo espíritu se viene a concretar en Ezequiel como fuerza creadora y salvadora que suscita el nuevo pueblo. Es el poder que vivifica los huesos de Israel ya muertos (Ez 37, 6), el aliento que convierte al hombre en responsable, fiel y justo (Ez 36, 25-27). Dios no necesita hablar por un intermediario y suscita directamente un nuevo pueblo.

Esa esperanza se concreta en las palabras de Joel, que anuncian la efusión definitiva y rebosante del espíritu de Dios sobre los hombres, sobre todos, los ancianos y los jóvenes, los siervos y las siervas (3, 1-2). Esta certeza convierte al pueblo de Israel en expectante, pueblo que se centra en el futuro de Dios que ha de llegar (en la venida de su espíritu).[117]

115. En su aparición fenomenológica los primeros profetas de Israel no se distinguen de los otros profetas del oriente: utilizan diversas técnicas para llegar al «entusiasmo» (al éxtasis religioso) y conciben el espíritu en términos de fuerza estática. Sin embargo, de hecho, esos profetas del espíritu han servido en Israel de fuerza unificante y han defendido la esencia del yahvismo del contagio de la religiosidad del ambiente. Cf. A. González, *Profetismo y sacerdocio*, Madrid 1969, 66 s.

116. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca ²1973, 79 s.

117. D. Lys, *o. c.*, 140 s; H. W. Wolff, *o. c.*, 57.

Según esta concepción, el espíritu no puede definirse como propiedad ontológica de Dios o de los hombres. El hombre es, por sí mismo, débil, vacilante, dirigido siempre hacia la muerte. Su realidad es como un soplo que se pierde. Por eso no puede poner su confianza en sí mismo. Sin embargo, el hombre debe confiar en Dios: no en la realidad ontológicamente pura del ser de lo divino, sino más bien en su poder, en su presencia bondadosa y transformante (en el espíritu).

El judaísmo del tiempo de Jesús se ha mantenido fundamentalmente dentro de esta perspectiva. La literatura rabínica supone que con la destrucción del viejo templo (587 a. C.) y la muerte de los profetas ha cesado la actuación directa del espíritu y alude así a su propia situación de desamparo. Sin embargo, el mismo rabinismo espera en la emisión futura, transformante y creadora del espíritu divino. [118]

La apocalíptica atestigua de una forma peculiar esta esperanza. Evidentemente, la figura mesiánica (elegido, hijo del hombre...) ha de encontrarse llena del espíritu, lo mismo que los hombres que le siguen y le aceptan. Sin embargo, los textos que aluden a un mesías dirigido por la fuerza del espíritu no son muy numerosos. Lo determinante no es la palabra espíritu ni la figura del mesías. Lo primario es la esperanza en la venida de Dios y su actuación transformadora. [119]

La comunidad de Qumrán supone que los hombres constituyen un campo de batalla en el que luchan mutuamente el espíritu de Dios y el espíritu perverso. El espíritu de Dios está ya presente en el verdadero conocimiento y en la vida de los miembros de la comunidad. Sin embargo, su actuación definitiva es todavía algo futuro. [120]

Pues bien, en ese ambiente, en ese mundo de vacío actual y de esperanza abierta hacia el futuro, se introduce el gesto de Jesús y su palabra. Al estudiarlo hay algo que sorprende: a) por un

118. Cf. W. Bousset, *Die Religion*, 394 s; W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*: NTS 8 (1961-1962) 117-134; P. S. Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972; H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1966, 117 s.

119. Sobre todo este problema, cf. M.-A. Chevalier, *L'Esprit*, con el resumen de su investigación en 49-50; H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 75 s; W. Bousset, *Die Religion*, 394 s; E. Sjöberg, *Pneuma*, en TWNT VI, 104-105.

120. H. W. Kuhn, *o. c.*, 120-139; W. Foerster, *o. c.*, 123 s; O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965, 120 s; E. Schweizer, *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes*, en *Neotestamentica*, 159 s.

lado, Jesús actúa como un hombre de espíritu, un pneumático: expulsa a los demonios; tiene poderes que desbordan las fronteras normales de los hombres [121]; b) pero, al mismo tiempo, constatamos con sorpresa que Jesús no es un extático; no parece haber tenido una experiencia que se pueda comparar a la que ofrecen las figuras del primer profetismo israelita o los cristianos de Corinto. Es más, Jesús no cumple lo que esperan del mesías los judíos de su tiempo cuando dicen que estará movido por la fuerza del espíritu. [122]

Esta constatación plantea un problema absolutamente serio: refiriéndose al espíritu de Jesús no aludimos sin más a la fuerza de Dios que presupone el judaísmo de su tiempo ni tampoco al *pneuma* de carácter emocional o extático del helenismo. Ciertamente, será necesario tener en cuenta el trasfondo del AT; pero es muy posible que Jesús desborde esa experiencia.

Volviendo a nuestro texto (Mt 12, 28; Lc 11, 20), podemos afirmar que Jesús tenía la certeza de realizar la obra de Dios. Su forma de anunciar la ley definitiva en el sermón de la montaña, su manera de ofrecer perdón, su modo de curar a los enfermos, muestran que se apoya directamente en Dios. Por eso es secundario conocer la palabra exacta que utiliza en Mt 12, 28 (dedo o espíritu). Lo que importa es que se siente como un instrumento en manos del poder salvador de Dios que había sido anunciado en tiempo antiguo. [123]

El dedo de Dios obraba por medio de Moisés (Ex 8, 15). Pues bien, el dedo o el espíritu de Dios es el que actúa por medio de Jesús, por su misión, sus exorcismos. Ciertamente, con todo el AT, el espíritu se concibe como el poder de Dios y es distinto de la persona de Jesús. Pero se trata de un poder que se adueña de él y le convierte en su expresión definitiva. No podrá haber una actuación más grande del espíritu, porque con la obra de Jesús llega el reino y más allá del reino ya no existe absolutamente nada. [124]

En esta perspectiva, debemos afirmar que no es Jesús quien trae al espíritu, sino el espíritu el que trae a Jesús. El espíritu le convierte en su instrumento, haciendo que sea vencedor del Diablo, iniciador del reino.

121. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 68.
122. E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT VI, 400.
123. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche*, 206 s.
124. Sobre el transfondo veterotestamentario del concepto de espíritu en Jesús, cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 63 y M.-A. Chevalier, *L'Esprit*, 93-94.

Los judíos aguardaban al espíritu. Pero juzgaban que su obra sería más fuerte, más violenta, más profunda. Por eso se mantenían a la espera de sus signos: la guerra victoriosa contra todas las naciones adversarias; el éxtasis del pueblo... Jesús no aporta nada de eso. En vez de un éxtasis colectivo, suscita un campo de fe. En lugar de la derrota de las gentes, ofrece el exorcismo en que destruye los demonios opresores de unos cuantos epilépticos y enfermos. En lugar del castigo de los pecadores ofrece un perdón sin condiciones. Ciertamente los judíos que se mantienen fieles a sus viejas esperanzas deberán pensar: Jesús no es instrumento del espíritu divino.

Todo el misterio de Jesús se halla centrado en estos rasgos. Aceptarle supone estar dispuesto a reinterpretar la obra de Dios, a rehacer la imagen del espíritu. Por eso, el que establece una verdad definitiva y viene hasta Jesús con sus prejuicios tiene que afirmar: ése no actúa con la fuerza del espíritu de Dios; viene del Diablo. Feliz, en cambio, el que no se escandaliza de Jesús (Mt 11, 6), el que confiesa que el espíritu de Dios está actuando a través de su persona. [125]

Nuestro texto presupone un proceso dialéctico. Sólo se entiende a Jesús partiendo del espíritu que estaba ya anunciado; y sólo se conoce al espíritu aceptando a Jesús, al descubrir la fuerza oculta de sus obras y palabras. Esto nos lleva a la segunda parte del texto: por medio de Jesús, el espíritu de Dios hace presente el reino. Jesús no es sólo instrumento del espíritu; es también anticipación del reino.

3. *Jesús como función del reino.* El reino de Dios constituye uno de los centros de interés del AT. Al menos desde la instauración de la monarquía, Yahvé, el antiguo Dios del pacto, las promesas y la alianza, viene a presentarse como rey sobre Israel, su pueblo. Es rey que ayuda, que protege y que libera, pero exige, al mismo tiempo, una respuesta. En un momento determinado, quizá después del exilio, la realeza de Yahvé se ha dualizado internamente: por un lado, es el rey sobre Israel, su pueblo; por otro, es rey del mundo (de los pueblos). [126]

Esta dualidad ha sido determinante en el pensamiento rabínico, que ha distinguido entre el «reino de Dios» (o de los cielos)

125. En esta perspectiva se debe situar el pecado contra el Espíritu santo de Mc 3, 28-30 par; es la blasfemia de aquellos que proclaman que Jesús no viene del espíritu de Dios sino del diablo.

126. G. von Rad, *Basileia*, en TWNT I, 563 s; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967, 3 s.

y el «reino del mesías». El reino del mesías pertenece al plano político del mundo, con la victoria militar de Israel sobre los pueblos de la tierra y la instauración de un imperio universal, al que se deben someter todos los hombres de la tierra: Dios actúa a través de su enviado, el rey mesías. Tras este concepto, y como telón absoluto de la historia, se ha desarrollado el concepto del auténtico «reino de Dios» (o de los cielos) como realidad puramente religiosa y escatológica. Cuando se instaure ese reino habrá terminado el camino de la vida de los hombres, Israel como pueblo habrá perdido sus prerrogativas, y todos tendrán que presentarse ante Dios con su propia responsabilidad, con sus acciones. [127]

Tomadas en sí mismas, estas dos representaciones son totalmente diferentes. Una es política y la otra religiosa. Una es mundana; la otra escatológica. Sin embargo, de hecho, vienen a encontrarse casi siempre entremezcladas. Aquí no podemos señalar las diferentes concepciones de un rey o de un guerrero de carácter mesiánico que instaura el reino de Israel y que prepara (inaugura) de algún modo el reino decisivo y trascendente de Dios. Ni podemos estudiar las formas en que Dios se hace presente (por ejemplo, como hijo del hombre) inaugurando su reino —que es ciertamente trascendente— con el juicio y destrucción concreta de todos los poderes (de los pueblos) enemigos. [128]

Nos basta con haber planteado el sentido general del reino en el contexto judío de aquel tiempo. Sobre ese fondo se presenta el gesto y la doctrina de Jesús, con una riqueza y hondura tan grandes que después de más de 100 años de investigación la exégesis científica no ha llegado a precisar su contenido y su misterio. [129]

En las observaciones que siguen, intentaremos mantenernos al margen de la discusión, teniendo en cuenta solamente aquellos elementos que nos parecen importantes para interpretar nuestro texto...: «es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28 par).

127. Cf. K. G. Kuhn, *Basileia*, en TWNT I, 570 s.

128. Sobre el mesianismo ascendente (figura del mundo que recibe una función escatológica), cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 133-159. Sobre el mesianismo descendente (personificación salvadora de Dios que se hace presente en el mundo), cf. H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 48-112.

129. Bastará recordar la interpretación moralizante de los liberales de fines del siglo XIX, el descubrimiento del carácter apocalíptico del reino que realizan J. Weiss y A. Schweitzer, la lectura destemporalizante de R. Bultmann, la escatología realizada de C. H. Dodd, etc. Sobre esa historia de la investigación de Jesús, tantas veces estudiada, cf. N. Perrin, *The Kingdom of God*.

Esas palabras parecen aludir a una escatología que se está realizando: a través de los exorcismos de Jesús el reino llega. Sucede algo que no había sucedido previamente. No se trata ya de que se obedezcan o no se obedezcan los viejos mandamientos de la ley, como pensaban los rabinos. De pronto los hombres se encuentran enfrentados ante el poder de Dios que actúa, ante el reino que en Jesús se hace presente. [130]

Eso no impide que el reino siga siendo todavía algo futuro, un Dios abierto, un mundo nuevo al que los hombres se dirigen. Sin embargo, ese reino es a la vez algo presente. Es algo que sucede y se realiza precisamente ahora, cuando Jesús actúa, expulsa a los demonios, perdona los pecados y abre a los hombres a la nueva fraternidad de los salvados. Es importante el señalar que el reino llega precisamente cuando Jesús expulsa a los demonios y no cuando lo hacen los magos orientales o los hijos de los fariseos. [131]

El reino no viene por medio de signos externos. No llega a través de una guerra ni en medio de estruendo de estrellas caídas. El reino acaece (se empieza a mostrar) en Jesús que libera a los hombres del Diablo de forma efectiva y oculta. Por eso ha podido afirmarse: «No está el reino aquí o allí, se encuentra en medio de vosotros» (Lc 17, 20-21). [132]

Todavía es necesario que avancemos algo más. Los exorcismos de Jesús no constituyen causa o medio de llegada para el reino. No son los exorcismos los que traen el reino; es el reino el que se muestra —como en signo— en la victoria de Jesús sobre los diablos. Lo que importa no son los exorcismos como cosa aislada, tampoco importa Jesús como persona separada del gran acontecimiento que se está realizando. El centro de interés está en el reino, en esa realidad cualitativamente nueva de la presencia de Dios entre los hombres que se actualiza a través de Jesús y se muestra de manera resumida, germinal y poderosa, en la caída de Satán y de sus diablos. [133]

Lo que sucede en el acontecimiento de Jesús es nada más, y nada menos, que el reino. El reino es el que lleva consigo la ex-

130. C. H. Dodd, *The parables of the kingdom*, 28-29.

131. Nos parece valiosa en este sentido la presentación de las palabras y los hechos de Jesús que ha expuesto R. Fuller, *Foundations*, 103-106, superando la postura proléptica que había defendido en *The mission and achievement of Jesus*, London 1970 ([1]1974), 37 s.

132. Cf. G. Borkamm, *Jesús*, 71-72.

133. Esta visión del reino de los exorcismos ha sido relativamente desarrollada por Th. Lorenzmeier, *Zum Logion Mt 12, 28; 11, 20*, en *Neues Testament und christliche Existenz*, 299-302.

pulsión de los demonios [134] y suscita la presencia y obra de Jesús. Por eso aquí no se habla de poderes de Jesús, ni de su influjo sobre Dios o de su obra. Se habla del reino que, al venir, hace que surja Jesús como intermedio. Por eso la expulsión de los demonios no se interpreta como una obra de carácter preparatorio. Es, al contrario, la expresión de la presencia de Dios (el reino) [135]. Desde aquí interpretamos, en conjunto, las notas fundamentales de nuestro texto (Mt 12, 28):

1) El texto habla de *Dios*. Tal es su punto de partida, su sentido primordial y su mensaje. Dios se manifiesta en la obra de Jesús y no en la ley de que presumen los fariseos, en las fuerzas armónicas del cosmos o en la magia de los hombres de espíritu (orientales). En este sentido, Mt 12, 28 se mantiene en la línea del AT. Dios, que se había mostrado como el que «libera a Israel de Egipto» (cf. Ex 20, 2; Dt 5, 6), se define ahora como el que destruye a los demonios, vence al Diablo e inaugura, por medio de Jesús, su reino.

2) El texto alude, en segundo lugar, a *la fuerza de Dios*, concentrada en su dedo o su espíritu. El espíritu que se había vislumbrado en el origen del mundo como fuerza creadora; el espíritu que había guiado a los guerreros y profetas al comienzo de la historia de Israel; el espíritu anhelado que se espera en el final como la cumbre y el sentido de las obras de Dios se desvela de manera total en la persona de Jesús. Desde aquí es preciso reconquistar la verdadera dimensión del actuar divino. Dios no se ha donado plenamente en el surgir de la materia o en la vida ni tampoco en los caminos de Israel o en el futuro interpretado como fuerza vencedora o como juicio. Dios actúa de manera total y decisiva por medio de Jesús. Por aquí pasa el escándalo, la línea divisoria entre los hombres que le escuchan y aquellos que suponen que es del Diablo.

3) Por eso se nos habla de su *reino*. Reino es la expresión definitiva del poder de Dios, la instauración de su presencia sobre el mundo. Actualmente dominan las fuerzas de los hombres: los imperios de la tierra, los intereses de unos pocos, la violencia. Es más, domina el mal tomado de forma satánica, absoluta. Se esperaba que algún día, el mismo Dios tomara las riendas del gobierno de la tierra, haciendo que surgiera el reino. Y aquí nace el es-

134. C. E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT VI, 395.
135. Cf. T. W. Manson, *Sayings*, 86; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Mathäus*, Berlin 1971, 329.

cándalo de nuevo: donde Jesús cura a los hombres el reino ya ha llegado; llega donde el gesto de Jesús se arraiga y caen las fuerzas de Satán (o los demonios).

Es cierto que Dios sigue siendo misterioso y trascendente, la santidad primera, la voluntad original y la justicia. Pero un Dios cuyo poder sobre la tierra se concreta y actualiza en la expulsión de los demonios (curación de los caídos, los posesos, los enfermos) tiene algo enigmático y supera las razones y proyectos de los hombres. Lo que podríamos llamar inmanencia de Dios en el mundo se concreta en el espíritu; y por eso su acción es la acción de Dios (el reino).

4) *Jesús* actúa como lugarteniente de Dios. En Dios está su origen, el punto de partida, inspiración y apoyo de su obra. Esta certeza se expresa de dos formas: a) viene de Dios, le llena la fuerza del espíritu (Dios es, por tanto, su origen y pasado); b) en Jesús se actúa, al mismo tiempo, el futuro del reino; por eso, aunque parezca extraño hay que afirmar que Jesús viene también de ese futuro.

Lo que podríamos llamar origen divino de Jesús (de su obra) adquiere así un sentido doble. Jesús proviene del pasado de Dios (el espíritu) y realiza actualmente entre los hombres, en la historia, la verdad del reino (que es futuro de Dios entre los hombres).

Pertenece al misterio de Jesús el proceder de Dios (espíritu) y ser prolepsis (presencia anticipadora) de su reino. Sin embargo, como tendremos ocasión de señalar en el capítulo siguiente, Jesús no se dirige de manera personal al reino o al espíritu, sino que habla directamente al Padre. Proviene del espíritu (del Dios que actúa). Procede y a la vez tiende hacia el reino. Pero sólo es hijo de Dios Padre. En esta certeza, vista ya desde un contexto pascual, se centran gran parte de las afirmaciones sobre su origen, que tendremos que estudiar en páginas sucesivas. [136]

136. El estudio de las relaciones entre el reino y el espíritu según Mt 12, 28 cae fuera de nuestro tema. En el fondo, según lo que hemos dicho, espíritu y reino constituyen momentos de una misma acción de Dios, momentos de su revelación definitiva. El espíritu es Dios en cuanto actúa de forma salvadora; reino es su actuación (su obra) ya realizada, es la presencia transformadora de Dios entre los hombres. Espíritu es la fuerza que se actúa; reino, la acción ya realizada. El espíritu es la fuerza prepascual que hace venir al Cristo sobre el mundo; el reino, en cambio, el resultado de la pascua. Pero también en este segundo sentido la presencia de la pascua de Jesús puede recibir el nombre de espíritu, identificándose así en la práctica con el reino. Sobre esta doble dimensión prepascual y postpascual del espíritu tendremos ocasión de hablar en las conclusiones de este libro.

3

EL ORIGEN DIVINO DE JESUS

Los datos de la polémica de Jesús con el judaísmo ambiental no han agotado el tema de su origen. Por eso no podemos limitarnos a constatar su diferencia respecto del profeta escatológico que vuelve; ni afirmar sencillamente que su acción proviene de la fuerza del espíritu. La misma tradición histórica que subyace en los sinópticos nos permite plantear el tema de las relaciones de Jesús con Dios (su Padre).

Este planteamiento se mueve en dos niveles o perspectivas. El primero, más explícito en el aspecto terminológico, alude a Dios bajo los rasgos del padre. El segundo es más velado pero ofrece un contenido internamente muy profundo: Dios actúa y se precisa por medio de Jesús entre los hombres. Nos interesa señalar desde ahora que el contenido temático de las dos perspectivas es internamente el mismo: Dios se presenta por Jesús como aquel que: a) perdona a los hombres (fundamenta su existencia); b) les ofrece una ley para el auténtico desarrollo); c) les garantiza la plenitud como promesa. Estos tres momentos de la revelación (o presencia) de Dios en Jesús constituirán el fondo de este capítulo.

I. JESUS Y LA PATERNIDAD DE DIOS

Apoyándose en la fuerza del espíritu de Dios que se actualiza en su palabra y en sus gestos Jesús ha proclamado el reino (Mt 12, 28). Con eso no alude a un futuro de cambio total que destruye las bases del mundo y suscita algo absolutamente nuevo: el reino es la verdad, la novedad de aquello que Jesús lleva consigo, ofreciéndolo a los hombres.

El reino muestra todavía otra faceta. Su centro y fundamento no se encuentra en una fuerza caprichosa, absoluta que planea por encima de las cosas, que destruye y edifica, rompe o crea sin contar con nadie ni con nada. El poder del reino adquiere con Jesús un nombre: es Padre. De esa forma se convierte en algo familiar, cercano, alguien que llama a la existencia, nos conduce a la madurez y nos permite ser auténticos.

Interpretando el sentido del reino y mostrándonos al Padre, Jesús nos introduce en un campo lleno de complejidades. Padre es un símbolo religioso que afecta a todas las dimensiones de la vida psíquica. Históricamente ha sufrido mutaciones importantes al pasar del campo de las religiones orientales a la experiencia de Israel. Por eso, al tratar del Padre de Jesús entramos en un tema cuajado de ambigüedad, múltiple, difícil. Para situarlo mejor: 1. comenzaremos con el sentido de la paternidad de Dios en general; 2. aludiremos luego a la crisis del padre en Israel; 3. y nos detendremos, finalmente, en el Padre que es interlocutor de las palabras de Jesús y origen de su reino y de su persona.

1. *Sentido religioso de la paternidad de Dios*

Los valores religiosos pueden estructurarse a partir de una simbología de carácter físico (cósmico) o familiar (humano). Sobre un campo físico-natural Dios se presenta como el proceso alternativo de la vida-muerte (dioses de la vegetación), como el ritmo de unidad del cosmos, o como la fuerza universal que está latente en todo.

Desde el campo de simbología familiar Dios se presenta, sobre todo, como padre o como madre. La imagen materna parece determinante en aquella experiencia religiosa que interpreta a Dios como el calor fecundo y nutritivo en que se asienta nuestra vida, el misterio oculto y primordial en que debemos sumergirnos para hallar nuestra grandeza. En esta perspectiva, más que como centro personal con quien podemos dialogar, Dios se concibe como el «todo» al que aspiramos, el seno original al que volvemos, el abismo en que debemos penetrar para vencer la división y muerte que rodea sin cesar nuestra existencia. [1]

1. Sobre el símbolo materno en la religión, tal como ha sido presentado fundamentalmente en la psicología de C. G. Jung, cf. A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid 1973, 191-216 y A. Vázquez, *Psicología profunda y ética*, Madrid 1970, 105-150.

Esta religiosidad maternal se encuentra determinada desde lo que podemos llamar principio del eros. La salvación se expresa en forma de camino de subida que nos lleva desde el mundo (que es pluralidad y corrupción) hasta la fuente de unidad de lo divino. La esencia de la religión consiste en un ascenso (o profundización) por el que tendemos hacia aquello que de alguna forma presentimos y nos falta. Haciendo como una paráfrasis al mito platónico, se podría confesar que el hombre es un ser que ha salido del útero materno (del mundo superior), que está perdido sobre el mundo y busca, con toda su pasión, llegar de nuevo hasta ese centro, la gran diosa madre, el seno original.[2]

La vida no es, por tanto, creadora. El hombre no es un ser que, en la dureza de su esfuerzo y en su libre decisión, llega a lograr autonomía. La vida consiste en mantenerse fieles al principio; el ser del hombre es un recuerdo, es un retorno a lo que ha sido dado para siempre. Desde esta perspectiva la palabra de Jesús que nos invita a realizarnos y nos lleva hacia el futuro que es el reino ha superado el motivo de la madre. Dirigiéndose hacia Dios Jesús emplea otra palabra, habla del padre.

También el símbolo paterno constituye un modelo de Dios que está lleno de posibilidades. Es un modelo que da qué pensar en un grado mucho mayor que el de la madre. Ya en sentido psicológico, la realidad del padre no se capta de manera directa. El padre es más que origen al que puedo retornar; es ley que me dirige y condiciona, es exigencia de realización, es garantía de un futuro.[3]

Ciertamente, el padre está al origen; es principio, punto de partida del hacerse de los hombres. En este aspecto sus funciones no se diferencian todavía de aquellas de la madre. Pero el padre se presenta en un momento ulterior como la ley que nos prohíbe volver hacia el origen, la ley que nos separa del seno primordial y nos obliga a caminar hacia lo propiamente nuestro.

El padre es *ley*, con todo lo que eso presupone de negatividad, de dureza y exigencia. Pero sólo al aceptar la ley descubrimos que la vida tiene una verdad interior y autonomía. Por eso, el padre se convierte en *modelo* con quien puedo identificarme y en *promesa* hacia la que puedo tender.

Los tres momentos constituyen una especie de camino. El punto de partida está en el padre (= madre) con el que nos identificamos inicialmente y forma el seno original de nuestra vida.

2. Cf. A. Nygren, *Érôs et agapè* I, Paris 1962, 173 s.
3. Cf. A. Vergote, *o. c.*, 216-220; A. Vázquez, *o. c.*, 267 s.

En un momento posterior el padre nos rechaza, nos separa de la madre, nos obliga a renunciar al paraíso que ella constituye; al mismo tiempo somos nosotros los que rechazamos al padre, nos rebelamos contra él y le sentimos como intruso. Sólo entonces, cuando el enfrentamiento nos hace salir del placer primitivo y de la armonía indiferenciada del encuentro con la madre, solamente al aceptar su ley y verle como un modelo y garantía del futuro habremos reconquistado al padre, y dejaremos que el padre, a la vez, nos reconozca. [4]

Proyectando esta experiencia al campo de lo religioso tenemos que afirmar que el símbolo del padre, como imagen de Dios, implica un proceso que comienza con la identificación primitiva indiferenciada, se concreta después en un conflicto y puede terminar en forma de reconciliación por la que Dios reconoce libremente al hombre y el hombre a su vez se abre libremente a Dios. Del plano de la fusión natural hemos pasado al encuentro personal y libre.

Siguiendo un esquema que ha sido utilizado por P. Ricoeur, juzgamos que esta dialéctica de la paternidad constituye el auténtico trasfondo de la visión judeo-cristiana de Dios: partimos de un padre indiferenciado que ostenta funciones claramente maternas (religiones orientales), pasamos por una crisis en la que desaparecen prácticamente los rasgos del padre (AT), y concluimos con la recuperación del padre que ya no se presenta en el plano de la identificación natural, sino en un campo de libre donación y encuentro (NT, el Padre de Jesús).

La invocación de Dios como padre constituye un fenómeno extendido en la historia religiosa. Los asiro-babilonios formularon las relaciones con lo divino en términos de parentesco de tal forma que gran parte de sus dioses llevaron el título de padre y fueron aclamados de esa forma en las plegarias individuales y en el culto. Lo mismo puede afirmarse de Egipto donde Amón es padre de dioses y de hombres. Padre de los dioses y los hombres es también el Zeus griego y el Júpiter romano. Padre, en fin, son multitud de dioses de los más variados tiempos, en Asia o en América y Australia. [5]

Según eso, podemos fijar como fenómeno inicial el hecho de que muchos pueblos invocaron a su Dios como padre. Esta constatación, que pudiera parecer fundamental, es por sí misma algo perfectamente neutro y casi secundario. Lo que importa no es que

4. A. Vergote, *o. c.*, 233-234
5. W. Marchel, *Abba*, 29-41; G. Schrenk, *Patēr*, en TWNT V, 951-953, 964-965.

Dios se llame padre y se le tome como origen de la vida. Lo determinante es el sentido que esa imagen adquiere en el proceso de maduración religiosa.[6]

En primer lugar, en los pueblos antiguos, el carácter paternal de Dios se mueve en el plano del origen físico-biológico. Se llama padre al punto de partida, al todo primigenio del que surge la existencia de los dioses (superiores) y los hombres o las cosas. Lo divino y lo humano se encuentran enraizados en un mismo fondo primordial. Por eso la invocación de Dios como padre refleja en gran parte un deseo de fusión o entrada en el ser de lo divino.

Además, en este plano la imagen del padre y de la madre se encuentran unidas casi siempre. El Dios hitita, el Dios de Asur, Osiris en Egipto, el cielo de los chinos se presentan como padre y como madre; son principio en que se unen todos los aspectos de la vida primordial en la que estamos sustentados.[7]

Los dos símbolos se encuentran todavía indiferenciados, al menos en gran parte. Dios será como la transposición de la experiencia familiar en la que padre y madre constituyen punto de partida y protección del hombre (niño). Por eso hemos dicho que sólo por medio de una crisis en que la figura del padre se vuelva conflictiva, se niegue y recupere, podrá alcanzarse la auténtica imagen del Dios Padre.

Platón ha traducido esa antigua experiencia religiosa en forma filosófica. Por eso ha dado al bien, la idea que se encuentra por encima de toda realidad, nombre de padre. También el pensamiento estoico presenta a Dios en forma germinal, como el principio o podre del que surgen los hombres y los dioses.[8]

Esta representación paterna del principio original ofrece una ventaja: concibe el cosmos en términos humanos, interpreta a Dios desde el principio más profundo de la vida, como padre que origina nuestro ser y que nos hace estar viviendo en una dimensión de amor y de familia. La filosofía moderna ha perdido esta dimensión del ser. Cuando Hegel nos habla de la idea original que se desvela, cuando Marx concibe el cosmos en forma de materia sometida al movimiento de un proceso dialéctico, proyectan sobre el ser un esquema de carácter mental o cosmológico. Olvidan que el conjunto del ser, y de manera especial su punto de

6. Cf. P. Ricoeur, *La paternité: du fantasme au symbole*, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 458-485, especialmente 472-473.
7. W. Marchel, *Abba*, 29-41, ofrece material de la historia de las antiguas religiones en que se presenta a Dios como padre; sobre el sentido de esa visión, 44-48.
8. Cf. G. Schrenk, *Patēr*, 964-966; T. W. Manson, *The teaching*, 90-91.

partida, se deben comprender en términos humanos. En este sentido era más valioso el pensamiento antiguo cuando hablaba de Dios y le llamaba padre.

De todos modos, el Dios (o padre) de los griegos se concibe de una forma que pudiéramos llamar *preedípica.* Es el principio del que surge y es la meta final a la que tiende nuestra vida. De manera general puede afirmarse que el origen y la meta se confunden de tal manera que en el fondo todo sigue siendo idéntico a sí mismo. En frente de eso, el pensamiento moderno ha resaltado la novedad del avance de la vida cósmica o humana. El resultado del proceso hegeliano no se puede confundir con su principio, ni se puede suponer que en Marx la meta de la nueva humanidad se identifica con el punto de partida. Eso indica que hay avance, hay un conflicto en que la antigua realidad (de Dios, la idea o la materia) viene a entrar en crisis de manera que no tiene más salida que perderse y reconquistar su valor de una forma totalmente nueva.

Un proceso de este tipo es el que ha sufrido la imagen del padre en la tradición judeo-cristiana. Del padre original que es punto de partida y principio de identificación y retorno de todo se pasa a una experiencia en que se niega al padre. Sólo en un momento posterior podrá reconquistarse su figura.

2. *La crisis del padre en Israel*

En contra de lo que suele suponerse de ordinario, la figura del Dios de Israel no se estructura a partir de la imagen paterna. Es más, todos los datos nos permiten suponer que en Israel hubo un rechazo decidido (quizá consciente) del viejo Dios padre de los mitos de originación y nacimiento cósmico entendido a partir de los ritmos de tipo vegetativo.

Lo primero que sorprende es el hecho de que en todas las visiones antiguas de Israel se ignora el símbolo de padre al referirse a lo divino. La figura de Dios se interpreta más bien a partir de las viejas tradiciones del éxodo, del pacto y la promesa. Dios no es el origen de la vida de los dioses y los hombres, no es el centro al que debemos retornar, no es la expresión de la unidad en la que estamos sustentados. Dios es, más bien, la voluntad libertadora que ha elegido al pueblo y le ha llamado a la existencia en el mar Rojo (el éxodo); es el amigo que establece con el pueblo un pacto de amistad, que le protege en el camino y que suscita una respuesta de confianza y cumplimiento de la ley (alianza);

Dios es, finalmente, la llamada de promesa que convierte a los creyentes de Israel en peregrinos que buscan el futuro de la vida, el reino de la auténtica existencia.

Situado en esta perspectiva Dios no puede interpretarse como padre del que brota la existencia de los hombres. Frente a las cosmogonías del oriente la creación se ha desligado de todo matiz de nacimiento. Dios trasciende los atributos de carácter sexual, no es pareja masculino-femenina, no es familia en la que existe padre, madre, hijos. Al no darse ningún tipo de teogonía, el surgimiento del mundo se interpreta a partir de la voluntad o palabra creadora de Dios.

Por eso, Dios no es padre por hacer surgir el mundo ni tampoco por guiar y conducir al pueblo en el camino de su historia. Dios se define más bien como la voluntad liberadora (del éxodo), como el amigo que establece un pacto con los hombres y los lleva al cumplimiento de la ley, como el futuro siempre abierto de la promesa que trasciende todos los posibles caminos de los hombres. El hombre ha superado la identificación original con la naturaleza. Por eso no se puede retornar hacia un origen (padre) que no existe. Dios no es seno maternal sobre el que estamos apoyados y al que siempre retornamos. En Israel Dios nos libera de la identificación con el cosmos, lo cual significa que nos independiza del padre original. Al mismo tiempo Dios nos llama a la verdad de nuestra realización al situarnos en un ámbito de pacto (y leyes). Dios nos pone finalmente en marcha hacia un futuro distinto del pasado (la promesa).[9]

Esta experiencia de Israel se estructura dentro de una nueva comprensión del hombre. El hombre antiguo del oriente se ha sentido identificado con el todo del que surge y al que torna. Por eso, Dios que es padre-madre original es, a la vez, la meta en que se pierde (recupera) su existencia. El hombre hebreo ha descubierto una verdad que nos parece elemental y que en el fondo es decisiva: el hombre es simplemente humano, es diferente de Dios, es limitado. Su primera obligación es aceptarlo, es aceptarse como mundo. Por eso su deseo ya no puede ser el retornar al padre. El retorno es imposible. Su destino es aceptar su realidad y recibir la ayuda que Dios le ofrece para realizar en plenitud su

9. Sobre las diversas perspectivas en que se presenta el Dios bíblico, cf. J. Pikaza, *Las dimensiones de Dios*, Salamanca 1973, 81-109; allí se estudia el Dios del éxodo, la alianza y las promesas, en la línea de las investigaciones de M. Noth y G. von Rad. Sobre el problema de la crisis del símbolo paterno en la religión del antiguo Israel hemos tenido especialmente en cuenta a P. Ricoeur, *o. c.*, 473-475. También alude al hecho W. Marchel, *Abba*, 50.

historia o su destino humano. La grandeza del hombre no consiste en hacerse divino sino en llegar a ser perfectamente humano. [10]

Solamente a partir de esta crisis, después de este silencio que llena los momentos de constitución del pueblo, Israel ha podido recuperar lo que existe de auténticamente valioso en la imagen del padre [11]. Pero aún entonces los textos que aluden a Dios como padre son significativamente escasos y prácticamente inoperantes dentro de la totalidad de la tradición israelita. Se pueden clasificar de la siguiente forma:

a) En un *contexto profético* de elección divina y de respuesta humana, y siguiendo una imagen que ya ha sido esbozada por Os 11, 3. 8, Jeremías habla de los hijos de Israel que se han negado a llamar a Dios «su padre»; no han querido obedecer su voluntad y se han perdido (Jer 3, 4. 19 y 31, 9). En esta misma línea, el autor del canto de Moisés ha interpretado la caída (y los pecados) de Israel a partir del abandono de su padre (Dt 32, 6). También se sitúan en este contexto Is 63, 15-16; 64, 7; Mal 1, 6; 2, 10 y Tob 13, 4. [12]

b) Otro grupo de textos relaciona la paternidad de Dios con la *función del rey*. Los pueblos del oriente han concebido al rey como expresión (hijo y presencia) de Dios sobre la tierra. Israel ha rechazado esa manera de entender a Dios y de ligarlo a la figura del monarca. Dios se encuentra unido, más bien, a todo el pueblo a través de la experiencia del éxodo, la alianza y la promesa. Sin embargo, en un momento determinado, y a través de exigencias militares y políticas, David termina siendo un rey sacral de tal forma que su trono garantiza la presencia y protección de Dios sobre su pueblo. Por eso se dirá que Dios ha de tratarle como un padre (2 Sam 7, 14; cf. 1 Cró 17, 13; 22, 10; 28. 6). Por eso los llamados salmos reales aluden a esa relación especial que une al ungido con Dios y la presentan en forma de filiación adoptiva (cf. Sal 68, 6; 89, 27 y 2, 7). [13]

10. J.-M. Pohier, *En el nombre del Padre*, Salamanca 1976, 87 s.

11. Ciertamente, parece que en las capas populares de Israel Dios se ha tomado siempre como un padre; también es cierto que sus rasgos se han complementado muchas veces con los rasgos de la esposa (y madre), tal como aparece en casi todos los mitos del Oriente. Esa paternidad de Dios se translude en muchos nombres teofóricos: cf. W. Marchel, *Abba*, 26-29 y G. Schrenk, *o. c.*, 968-969. Sin embargo, en las formulaciones oficiales de la fe de Israel, tal como se expresan en las tradiciones que recoge el Pentateuco, Dios no aparece nunca como padre, con la excepción de un texto de carácter e inspiración profética, como es Dt 32, 6.

12. Cf. W. Marchel, *Abba*, 23-25; J. Jeremias, *Abba*, 10-14; O. Cullmann, *Christologie*, 279; G. Schrenk, *o. c.*, 969-970 y 973.

13. Cf. W. Marchel, *Abba*, 25-26; O. Cullmann, *Christologie*, 279-280; Th. De Kruijf, *Der Sohn der lebendigen Gottes*, Romae 1962, 3-18.

c) Finalmente, un grupo tardío de textos, perteneciente en realidad al *helenismo*, interpreta a Dios como padre de un hombre individual. Eclo 23, 1. 4 invoca a Dios como «señor, padre y dueño de mi vida». Sab 14, 3 alude directamente a la sabiduría de Dios llamándole padre. Estos son los únicos textos de todo el AT en los que se dice que un individuo ruega a Dios utilizando el símbolo del padre. [14]

Los datos precedentes nos permiten deducir unas conclusiones que juzgo importantes. En primer lugar, en los textos que hemos llamado de carácter *profético* Dios se manifiesta como padre de su pueblo en virtud de una elección y de una alianza. No es padre como origen físico del mundo y de los hombres sino porque ha llamado a Israel a una existencia libre; es padre porque ama y porque elige en medio de la tierra un pueblo (el éxodo), porque guía su camino por la ley, porque le lleva hacia un futuro de verdad, de plenitud, de autonomía. Ser padre consiste en suscitar para los hombres una vida libre, responsable, abierta hacia lo nuevo. [15]

Abandonando al padre de carácter natural (que es el origen y meta con el que nos debemos identificar), Israel se ha puesto en camino hacia el descubrimiento del auténtico padre que se desvela en la llamada de elección y reconocimiento (éxodo). Se trata del padre que se muestra por medio de la ley y nos ayuda a realizarnos de una forma plenamente humana, poniéndonos en camino hacia el auténtico futuro. De todos modos, las referencias explícitas a Dios como padre constituyen un elemento fenomenológicamente insignificante dentro de la abundancia de otros nombres divinos. Para Israel Dios no ha sido nunca en realidad (expresamente) un padre.

Esta conclusión se podría cambiar teniendo en cuenta los textos que nos hablan del *ungido* (rey) *como el hijo de Dios*. Pero aun aquí los datos son teriblemente parcos. Las referencias a un Dios que es padre del mesías a que hemos aludido previamente han quedado prácticamente inoperantes en el conjunto de la literatura del AT; es más, dentro de una obra tan inmensa como la del judaísmo precristiano ha sido casi imposible encontrar un caso en que al mesías se le llame el hijo de Dios. [16]

14. W. Marchel, *Abba*, 63-84.
15. T. W. Manson, *The teaching*, 91 s; W. Marchel, *Abba*, 51-62.
16. C. O. Cullmann, *Christologie*, 279-281. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 281-287, estudia 4 Q Flor 10-14 y 1 Q Sa II, 11 que parecen ser los únicos textos precristianos donde se presupone que el mesías es «hijo de Dios».

La misma constatación puede hacerse respecto al conjunto de la literatura del judaísmo palestino antiguo. En contra de una opinión muy generalizada, J. Jeremias ha demostrado que el judaísmo contemporáneo de Jesús apenas utiliza la palabra padre al referirse a Dios: unas cuatro o cinco veces en la literatura apócrifa, una vez en Qumrán y ninguna en el Pseudo-Filón. [17]

Las referencias rabínicas son ya más numerosas. Siguiendo la tradición profética, Dios es padre del pueblo. Sin embargo hasta ahora no se ha encontrado ningún texto en que se le invoque como padre de un individuo particular. [18]

De una manera general podemos afirmar que el judaísmo del tiempo de Jesús no ha interpretado a Dios directamente como padre. Ciertamente, Dios se ocupa de los hombres pero es un Dios que está alejado. Está detrás de la estructura de ley, o está escondido en el futuro del juicio apocalíptico.

Con esto concluimos nuestro estudio del AT. Presentadas de manera esquemática, nuestras conclusiones son las siguientes: a) Israel ha sufrido una crisis religiosa por la que ha debido renunciar al símbolo paterno de Dios, ligado a una visión naturalista de lo divino; b) desligándose del padre, Israel interpreta a Dios como la fuerza que le llama a la libertad, le ofrece un pacto con sus leyes y le lanza hacia un futuro de realización; c) desde esta perspectiva vuelve a utilizarse la palabra padre referida a Dios, aunque sólo sea en una cantidad mínima (15 veces en los protocanónicos y 4 en los deuterocanónicos); d) sin embargo, lo importante no es que el nombre de padre aparezca más o menos veces. Interesa la experiencia de Dios que subyace en la religión israelita. Pues bien, esa visión nos parece altamente positiva; sólo a partir de ella podrá entenderse la palabra de Jesús y de la iglesia que llama a Dios abiertamente padre, con todo lo que eso significa.

3. *Jesús y el Padre: los tres momentos de la paternidad*

La imagen cristiana del Dios que se muestra en figura de padre se funda en dos experiencias fundamentales: a) Depende, por un lado, de la crisis de Israel. Por eso Dios no será nunca el padre natural, principio de originación física o centro de identi-

17. J. Jeremias, *Abba*, 15.
18. *Ibid.*, 24; W. Marchel, *Abba*, 90-92.

ficación en que los hombres pierden su autonomía. Dios es voz que llama, ley que nos exige y nos anima, es garantía de futuro. Israel no ha podido olvidar que sus auténticos padres han sido sus antepasados según la carne (Abrahán, Isaac, Jacob). Israel sabía que el futuro del hombre no es Dios sino la nueva humanidad, suscitada ciertamente por Dios pero distinta del ser de lo divino. El hombre ha aprendido, a la vez, a estar cerca de Dios (dejarse guiar por su ley y por su influjo) y a ser hombre (distinto de Dios, con su propia verdad y su destino). b) Esa imagen depende, en segundo lugar, de la nueva experiencia de cercanía que protagoniza Jesús y que ha dejado a los suyos como herencia. La distinción entre Dios y los hombres se ha unido aquí a la más intensa de todas las cercanías.

Jesús experimenta a Dios como el poder liberador que actúa en la expulsión de los demonios. Al presentarle de esa forma se sitúa en la línea de la vieja tradición judía que siente y proclama la presencia de Dios en el éxodo. Dios sigue siendo libertador, pero es libertador del hombre entero y desde dentro de las mismas condiciones de la vida. En segundo lugar, Jesús presenta a Dios en forma de promesa, como aquel que suscita el futuro del reino y lo hace presente en el centro de la vida de los hombres. También aquí nos encontramos en la línea de Israel, del Dios de las promesas. Sin embargo, ese Dios que unifica pasado y futuro en un mismo designio salvador ofrece para Jesús rasgos cercanos y entrañables: es el padre.

En un contexto de proclamación salvadora Jesús presenta a Dios como el Señor del reino: por eso está en su mano la justicia, la exigencia de crear un mundo nuevo y el terror de la condena. Sin embargo, al mismo tiempo, Jesús nos ha invitado a dirigirnos al gran rey como a un amigo: como a padre que nos quiere y que pretende nuestro bien de una manera total, definitiva. [19]

En este contexto adquiere pleno sentido el hecho de que Jesús ofrezca el reino como expresión de un amor ilimitado, de un amor que busca por encima de todo la felicidad de los hombres. Por eso puede añadir: «quien no reciba el reino como un niño no entrará en él» (Mc 10, 15 y Mt 18, 3). Por eso exige conversión y pide que ante el reino abandonemos el cálculo y los méritos. Con esto no se postula ningún tipo de inocencia romántica infantil; Jesús sabe que los niños pueden no ser buenos (cf Mt 11,

19. Sobre la unión del reino y de Dios en la tradición evangélica, cf. L. E. Keck, *A future for the historical Jesus*, London 1972, 221-228.

16 s). Lo que nos pide es que estemos abiertos, que confiemos en Dios como en un padre y recibamos el don que nos ofrece. [20]

Para Jesús, Dios no es objeto de especulación o de dialéctica. Dios es la voluntad santa y gratuita, es el poder que nos libera de un mundo concebido como totalidad en la que estamos sumergidos. De Dios sólo se puede hablar en la medida en que se siente la invitación de una vida nueva, la cercanía del reino. Por eso, Jesús ha podido retomar con verdad el símbolo del padre. Dios no está arriba ni está abajo, dentro o fuera de los hombres. Todas estas imágenes se mantienen en el campo de una especulación sobre la naturaleza de Dios que en Jesús carece de sentido. Todas estas imágenes valdrían para un padre concebido como principio y meta en que debemos transformar o fundir nuestra existencia. Pero Dios es padre en el contexto de un diálogo en que nos ofrece libertad (nos reconoce), nos invita a realizarnos (nos presenta la ley de la existencia) y nos promete nuestra plena realidad (el reino). [21]

Por eso no basta con afirmar que Dios es padre. El símbolo paterno está abierto a una multitud de interpretaciones. Para Jesús la paternidad de Dios sólo tiene sentido dentro de un contexto de reino. Es más, la invocación «Padre nuestro» se encuentra unida al «venga tu reino». Y ambas cosas, padre y reino, cobran sentido en la experiencia de libertad y vida nueva que Jesús suscita en su mensaje. Por eso ha unido el «kerigma» escatológico del reino con la hondura y la confianza de la confesión que dice «¡Padre!», de manera que los dos elementos se determinan mutuamente y condicionan (posibilitan) la respuesta de los creyentes. [22]

La novedad de Jesús no se encuentra en el hecho de emplear el símbolo de padre al referirse a Dios sino más bien en la manera de entenderlo y proclamarlo. Eso supone que debemos tener bien

20. Cf. J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, Madrid 1973, 56-57; W. Grundmann, *Sohn Gottes*, 126-127.

21. Acerca del Dios de Jesús como voluntad y poder, cf. R. Bultmann, *Jesus*, 104-105. Sobre el misterio de Dios como dentro o fuera del mundo se ha hecho clásica la presentación de J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, 11-18. Hay una crítica valiosa de ese planteamiento en R. Fuller, *Foundations*, 106. En este contexto, acerca del Dios de Jesús se pueden consultar también E. Schweizer, *Jesus Christus*, 20-21 y W. G. Kümmel, *Theologie*, 36.

22. La unión del aspecto escatológico (kerygma del reino) y teológico (confesión de Dios como padre) ha sido certeramente estudiada por H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 13-35, especialmente 21 s. Un reino que no surja de la presencia amorosa del Padre sería siempre esclavitud. Un Padre que no llevara consigo toda la exigencia y la promesa del reino sería una simple expresión de la naturaleza o producto de un romanticismo afectivo.

en cuenta el punto de partida. El fariseísmo ha interpretado la ley como absoluta. La apocalíptica rechaza la posibilidad de un perdón entre los hombres; las fronteras de lo bueno y de lo malo están trazadas; sólo falta que Dios venga para hacerlas efectivas. En ese mundo de ley y de justicia, donde el mérito del hombre determina la actitud de Dios y donde el mundo (las naciones pecadoras) ya se encuentran condenadas de antemano, se ha escuchado la palabra de Jesús que ofrece el perdón del Padre. Lo primordial no es la ley que se cumple o no se cumple. Las fronteras de lo bueno y de lo malo no se pueden suponer ya definidas. En el comienzo está el perdón.

Por eso, nos parece necesario empezar por la parábola del padre que perdona (Lc 15, 11-32). El hijo más pequeño ha malgastado su vida y su fortuna lejos de la casa. El padre lo permite, porque sabe que el hijo es mayor y debe gozar de libertad para trazar la ruta de la vida. Pero el hijo retorna y el padre sale a su encuentro y le abraza. No reprocha nada, no le pregunta los motivos de la vuelta. Sabe simplemente que ha tornado y le regala, sin más, amor y casa. Ciertamente su actitud será objeto de crítica; el hijo mayor le acusa de romper el valor de la ley y pervertir la igualdad de la justicia. Pero el padre rebate esa ley y supera la justicia que ofrece el hijo bueno. Ante el padre no existe más ley que el perdón. Su norma es ofrecer siempre la posibilidad de una existencia auténtica, trascendiendo la justicia farisea, superando la división trazada los buenos y los malos (la apocalíptica).[23]

Ciertamente, en la parábola no se llama a Dios directamente con el nombre de padre. Pero Jesús define su actitud y su mensaje (centrado en la presencia del reino y en la ofrenda del perdón) acudiendo a la imagen del padre que perdona. Dios mismo es ese padre y lo es porque a los hombres que han pecado (están perdidos) les ofrece, sin distinción ninguna, la gracia de un perdón y la posibilidad de una existencia nueva.

Desde esta perspectiva presentamos los pasajes fundamentales en los que Jesús habla de Dios y le presenta como padre. Para entenderlos mejor los ordenamos en tres grupos: a) el padre que

23. R. Bultmann, *Geschichte*, 190 y 212, defiende la unidad de la parábola del hijo pródigo. Su originalidad y su sentido en C. H. Dodd, *The parables of the kingdom*, London 1965, 91-93 y J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1952, 106-109. Convierten esta parábola en punto de partida para la comprensión de Dios como padre G. Bornkamm, *Jesús*, 132-134 y W. G. Kümmel, *Die Gottesverkündigung Jesu*, en *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965, 117-118.

perdona y suscita confianza; b) el padre que ofrece la ley y su exigencia; c) el padre que promete.[24]

a) El padre que perdona y suscita confianza

Acabamos de mostrar que el punto de partida está en el Dios que se precisa como padre que perdona (Lc 15, 11-32). Curiosamente, esa certeza original no se ha cristalizado en ningún pasaje que parezca propio de Jesús y diga, más o menos: «El Padre Dios os regala su perdón». Sin embargo, esa verdad se presupone en varios textos primitivos, influye decisivamente en otros y determina toda la intención del evangelio.

El perdón de Dios, unido al perdón interhumano, constituye uno de los puntos de partida de la oración de Jesús (Mt 6, 12 par) en que se alude expresamente al padre. De ese mismo perdón, ligado a la reconciliación humana, habla también Mc 11, 25; su lenguaje concreto procede probablemente de la iglesia pero el pensamiento del padre que perdona está enraizado en lo más profundo del mensaje de Jesús.[25]

Jesús mismo interpreta el perdón de Dios como expresión de su bondad paternal. Dios es padre bueno que reparte sol y bendición a todos, padre que ofrece perdón para los buenos y los

24. De manera fundamental nos basamos en J. Jeremias, *Abba*, 29-59; sin embargo, debemos señalar que varios de los pasajes que J. Jeremias toma como auténticos nos parecen obra de la iglesia primitiva. Entre ellos se encuentra Mc 13, 32. R. Bultmann, *Geschichte*, 130, supone que se trata de una sentencia apocalíptica judía a la que la iglesia ha añadido el final: «Ni tampoco el Hijo sino el Padre». Con F. Hahn, *Hoheitstitel*, 337-329, preferimos considerar el texto como una creación de la iglesia, en la que Jesús aparece absolutizado como el Hijo, en relación de encuentro y dependencia respecto del Padre. La misma teología eclesial se refleja en Mt 11, 25-27 par; también aquí nos encontramos ante un texto de carácter apocalíptico que expresa la fe de la comunidad cristiana que ha visto en Jesús al Hijo absoluto del Padre; cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 321 s. También Mt 23, 8 se encuentra en un contexto de disputa de la iglesia con la sinagoga; ciertamente, la idea que subyace en el uso de Padre al referirse a Dios proviene de Jesús, pero la prohibición sistemática de utilizar dentro de la comunidad los nombres de «padre», «maestro», y «señor», proviene de la iglesia en la que Jesús se ha desvelado como el único maestro y señor, mientras que Dios se muestra como el padre verdadero. Cf. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, 333-336; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971, 481-486; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1971, 183; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 281-282.

25. Sobre el texto original del Padre nuestro, cf. J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, Madrid 1968, 123-131. Sobre la unión fundamental del Padre y del perdón, cf. N. Perrin, *The kingdom of God*, 190-201. R. Bultmann, *Geschichte*, 140, 156 y 158, supone que Mc 11, 25 con su paralelo de Mt 6, 14-15 provienen de una formulación eclesial, aunque reflejen una enseñanza primitiva de Jesús. Sobre todo el problema, cf. J. Jeremias, *Abba*, 42.

malos; en eso consiste su perfección (Mt 5, 48) o misericordia (Lc 6, 36) que los hombres debemos imitar al ofrecer perdón al enemigo (Mt 5, 43-48 par).[26]

Descubrir a Dios como padre que perdona y se preocupa de los hombres se traduce en forma de confianza: «Cuando oréis no hablréis mucho...; ya sabe vuestro Padre lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6, 8). Esa confianza ha de llenar los más diversos momentos de la vida, determinarla desde dentro y transformarla. Sabe el Padre lo que necesitamos y por eso nos debemos ocupar fundamentalmente del reino (Mt 6, 32-34 y Lc 12, 29-31). Sabe el Padre que estamos en sus manos y nos ama; por eso no caerá un cabello de nuestra cabeza sin su voluntad y consentimiento (Mt 10, 29). Conociendo al Padre, nuestra vida ha penetrado en un ámbito de amor, de seguridad y de confianza. El mundo no es lugar del diablo, donde impera el mal y el hombre gime por librarse de su angustia (apocalípticos). Tampoco es reino de la ley, de la exigencia puntillosa, el miedo. El mundo es casa de Dios Padre y por eso la actitud fundamental del hombre ha de moverse en un campo de libertad y de confianza.[27]

b) El padre que muestra la ley

Es función de todo padre señalar la ley al hijo, marcarle un camino que le obligue a separarse del pasado y exigirle libertad, decisión, autonomía. En el apartado anterior hemos mostrado que el Dios del perdón se desvela, al mismo tiempo, como aquel que exige de los suyos que conviertan el perdón en ley de la existencia (convivencia interhumana) (Mt 6, 14-15; Mc 11, 25). La confianza en el Padre se traduce en un esfuerzo por lograr el reino (Mt 6, 33). De ese tema trataremos más extensamente ahora.

26. R. Bultmann, *Geschichte*, presupone que Mt 5, 42-48 incluye una palabra de Jesús, aunque la formulación haya sido modificada más tarde por la iglesia. Defiende la originalidad del texto J. Jeremias, *Abba*, 43-44, y el mismo G. Bornkamm, *Jesús*, 117 s.

27. Sobre los textos aludidos opina R. Bultmann, *Geschichte*, 109, que aunque sean de Jesús no contienen nada característico de su predicación, sino un tipo de sabiduría ingenua y popular ante la vida. Peculiar de Jesús sería sólo el mensaje apocalíptico. Esta opinión me parece poco fundada. El mensaje de Jesús contiene una llamada de urgencia ante el reino que llega pero ofrece, al mismo tiempo, la confianza y seguridad de un encuentro con el Padre. Sólo en esta unión de lo apocalíptico y lo moral (confianza en Dios, llegada del reino) se entiende lo peculiar de Jesús tal como ha sido vivido por la iglesia. Sobre la unión de los dos elementos, cf. H. Schürmann, *o. c.*, 31 s. Suponen que hay mensaje de Jesús en el fondo de esas palabras G. Bornkamm, *Jesús*, 130 s y R. Fuller, *Foundations*, 106.

Descubrir la libertad (el perdón, la vida nueva) que el Padre nos ofrece significa asumir su mandamiento y convertirlo en base y norma de la vida. La ley ya no es norma externa; no es imperativo que surge de la esencia de la razón práctica, ni es orden o mandato que se impone de manera autoritaria desde arriba. La ley (o voluntad del Padre) se desvela como el auténtico sentido de la vida. Cumplirla no es imposición, es gracia. Vivirla es libertarnos. El mandato que surge del encuentro con el Padre recibe una formulación triple, aun cuando sea simpre el mismo.

1) Ese mandato se expresa, en primer lugar, como *búsqueda del reino*. La invocación que se dirige al Padre («venga tu reino», Mt 6, 10; Lc 11, 2) se convierte luego en norma para actuar, en ideal de vida y de conducta (Lc 12, 31; Mt 6, 33). La mayor parte de los hombres se mantienen simplemente en el nivel de subsistencia humana, en el nivel de la comida y el vestido, en lo que ahora se podría llamar «base económica». Dios lo sabe y como padre nos ofrece algo más grande, nos invita a realizar el reino. Quien haya descubierto al Padre sabrá reconocer que aquí se encierra su único mandato (cf. Lc 12, 22-31; Mt 6, 25-34).

2) Esa búsqueda del reino se explicita, desde el Padre, en un precepto muy concreto, *el perdón de los pecados* (Mt 6, 12 y Lc 11, 4; Mc 11, 25). Dios no impone el perdón entre los hombres como un tipo de exigencia universal que nos obliga en virtud de su verdad interna. El perdón es don que se recibe desde el Padre, es un misterio de amor que se experimenta, un regalo que se vive y nos transforma. Sólo al que recibe el perdón que ofrece Dios se le invita a ofrecerlo a los demás. Sólo el que perdona a los demás entiende (ha recibido de verdad) el perdón que Dios le ofrece. [28]

3) Una exigencia semejante se formula en Lc 6, 36: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso». El amor del Padre, que rompe todas las barreras y se ofrece a los perdidos de este mundo, se convierte así en *modelo de conducta para el hombre*.

Con esto hemos planteado el sentido fundamental del símbolo paterno. Ciertamente, el padre es el principio del que surge la

28. Esta ley del perdón que brota del encuentro con el Padre que perdona ha sido expresada de forma espléndida en la parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23-35). Originalmente, la parábola se ha narrado en un contexto de juicio; por eso, Dios aparece bajo la imagen de un rey y no de un padre (18, 23); sin embargo, Mateo ha entendido rectamente su sentido cuando en la conclusión (18, 35) interpreta al rey presentándole como padre: cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 191; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 148-150.

vida (en nuestro caso el perdón y libertad). Este padre se convierte luego en ley que nos señala el camino en la existencia; pero su ley no es pura imposición que viene desde fuera; es un camino de realización en el que el mismo padre se precisa como modelo al que debemos imitar y como garantía del futuro (promesa).[29]

c) Padre es, finalmente, una palabra de promesa

La confianza del Padre que promete a los suyos los bienes supremos (= el reino) se expresa en dos textos que aun siendo retocados por la iglesia han conservado un verdadero recuerdo de Jesús. Nos referimos a Mt 7, 9-11 par y Lc 12, 32.

En Mt 7, 9-11 se compara la conducta de Dios con la de un padre que se encuentra siempre deseoso de darles cosas buenas a los hijos. Las «cosas buenas» que el Padre de los cielos quiere conceder a los que vienen a pedirle son fundamentalmente los dones del tiempo de la salvación.[30]

Lc 12, 32 recoge el mismo pensamiento, pero es mucho más explícito: «No temas pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha placido concederos el reino». En su formulación actual estas palabras reflejan la certeza de la iglesia. Es eclesial la expresión que alude al pequeño rebaño y la seguridad de formar parte del grupo de los elegidos. Sin embargo, la promesa que se formula aquí proviene de Jesús: Padre es aquel que ofrece el reino.[31]

También esta dimensión se encuentra implícita en el «Padre nuestro». Rogar que nos conceda el reino significa confesar que el Padre es quien lo tiene y quien lo ofrece. La paternidad de Dios se ha situado de esa forma en un movimiento de esperanza. Esperando el reino, se invoca al Padre como garantía de que el reino se convierta en realidad entre nosotros. En el fondo, todas las peticiones del «Padre nuestro» se sitúan dentro del mismo contexto escatológico: santificación del nombre y llegada del reino,

29. Cf. A. Vergote, *o. c.*, 234-239. Sobre la unión del descubrimiento del Padre y el mandamiento del amor o del perdón a los hermanos tenemos que acudir de nuevo a N. Perrin, *o. c.*, 192 s.

30. Lc 11, 13 interpreta esos bienes como la realidad del Espíritu santo. El Espíritu es el don escatológico que el Padre concede a los suyos. Evidentemente, esa versión es secundaria respecto de Mateo: cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 126-127. Como afirma R. Bultmann, *Geschichte*, 90-91, las palabras de Mateo están reelaboradas por la iglesia; pero eso no impide que reflejen una enseñanza auténtica de Jesús: cf. J. Jeremias, *Abba*, 39-40 y *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca ²1975, 214.

31. Sobre la formulación eclesial de Lc 12, 32, cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 116. Se precisa el sentido del pasaje en J. Jeremias, *Abba*, 44 y *Teología*, 214.

don del pan futuro, perdón de los pecados y superación del gran peligro del final. Todo nos proyecta hacia el futuro del Dios que nos realiza, del padre que nos da su gran promesa.[32]

En el fondo seguimos ligados a la experiencia de Israel; Dios continúa siendo la fuerza que llama a la libertad (éxodo en forma de perdón de los pecados); es el amigo que al ofrecernos su cercanía nos invita al cumplimiento de la ley (alianza); es la fuente de esperanza de la plena realización del reino (la promesa). Pero ese Dios se encuentra ahora ligado a la experiencia de Jesús que le proclama ante los hombres como padre y que le invoca de una forma especial con ese nombre. Por eso, conocer a Dios supone penetrar en la experiencia de Jesús.

Antes de entrar en ese tema debemos señalar que el Padre de Jesús no está ligado a un contexto de originación físico-biológica ni se puede interpretar como el seno del que surge y al que aboca la existencia de los hombres. El Padre de Jesús se mueve sobre un plano perfectamente humano; es un don, una invitación y una promesa. Su función y realidad se ejercen en el contacto personal, el ofrecimiento y la respuesta.

Con esto pasamos a lo que podemos llamar la experiencia de Jesús. Todo el NT presupone que Jesús es mucho más que un maestro o un profeta que ha enseñado la verdad y permanece fuera de ella. Jesús vive lo que enseña, su experiencia pertenece al reino. Por eso es necesario unir con su mensaje y con su gesto la palabra de oración que ha dirigido a Dios al invocarle como padre.

Según todas las posibilidades, Jesús se ha dirigido a Dios con el nombre plenamente familiar de *abba*, padre. Por el carácter particular de esta palabra, porque ha sido evitada por los judíos y porque se encuentra unida a toda una visión nueva de Dios y de su reino entre los hombres, el *abba* se ha convertido en los últimos años en un tema central de la teología.[33]

32. Cf. P. Ricoeur, *o. c.*, 479; N. Perrin, *o. c.*, 192 s.

33. La tradición evangélica sólo conserva la palabra «abba» en un caso, en la oración de Getsemaní, recogida por Mc 14, 36. Como testimonio de una antigua costumbre eclesial reaparece en dos textos de Pablo: Gál 4, 6 y Rom 8, 15.

Mc 14, 36, que se encuentra en el origen de «mi padre» de Mt 26, 39 y del «padre» de Lc 22, 42, recoge indudablemente una tradición en que se recuerda que Jesús ha invocado a Dios con el nombre de «abba». Así lo suponemos con una gran parte de los autores que han estudiado ese texto: R. Fuller, *Foundations*, 106; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 320-321; J. Jeremias, *Abba*, 61-72; W. Marchel, *Abba*, 100-106; G. Schrenk, *Patēr*, 984-985; E. Schweizer, *Jesus Christus*, 20-21. Sin embargo, no podemos olvidar que el texto de la oración de Getsemaní donde se contiene el «abba» ha sido modelado por la iglesia: cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 228-229 y R. Fuller, *Mission and achievement of Jesus*, London 1970, 82-83.

Parece ser que *abba* fue en el principio la forma que los niños empleaban al hablar al padre. Pero aquí no planteamos el problema filológico que ha sido estudiado ya con amplitud [34]. Sólo nos importa señalar que en tiempo de Jesús había dos maneras de referirse al padre. La familiar y cotidiana era *abba*; la solemne y elevada, *abî*. El dato es importante porque los judíos evitaban cuidadosamente el aplicar a Dios el término ordinario, profano y familiar de *abba*. Dios era demasiado elevado para que pudieran tratarle de esa forma. [35]

Llamarle a Dios *abba* (= papá, papaíto) era impensable. Pues bien, Jesús lo ha hecho. Ha llamado a Dios con la palabra que los niños se dirigen a su padre. Le ha tratado con la misma confianza y el respeto con que un hombre ya mayor trata a su padre. Dios ya no se encuentra separado de los hombres. No es el juez, no es el señor, no es el destino. Dios ha venido a ser cercano, familiar, algo entrañable, allá en el centro de la vida de los hombres. [36]

Considero extraordinariamente valioso y significativo el hecho de que la tradición haya conservado el *abba* de Jesús como un testimonio de su encuentro con el Padre. Sin embargo, me parece que del *abba* en sí mismo no puede deducirse demasiado. Para aclarar su sentido hay que situarlo en el conjunto de la obra de Jesús: la alusión al espíritu que expulsa a los demonios, la cercanía o presencia del reino, el anuncio de un Dios que libra a los hombres, les muestra su ley y les dirige hacia la existencia auténtica. En el centro de todo está Jesús; el espíritu actúa a través de su persona; su mensaje es anuncio del reino. En esta perspectiva, el *abba* es la constatación de que Jesús encarna (realiza) en su experiencia personal aquello mismo que proclama.

¿Suponemos de esa forma que en Jesús se ha dado una «conciencia especial de filiación» por la que sabe que proviene de Dios de una manera distinta de los otros? ¿Ha sentido que es distinto de tal forma que se puede separar de los demás llamando a

No es preciso insistir en el hecho de que la autenticidad histórica de la oración de Jesús en Getsemaní y el hecho de que Jesús haya utilizado la palabra *abba* al invocar a Dios constituyen dos problemas diferentes. Precisamente cuando en la tradición eclesial se ha querido centrar el sentido de la muerte de Jesús en forma de oración se acude a la palabra que, según todos los indicios, estaba ligada con la oración y la enseñanza de Jesús, el *abba*.

34. Cf. J. Jeremias, *Abba*, 64-67; W. Marchel, *Abba*, 114-117.

35. W. Marchel, *Abba*, 110-113; J. Jeremias, *Abba*, 65-66 y *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca 1966, 24-29.

36. Cf. J. Jeremias, *Abba*, 68-69; W. Marchel, *Abba*, 122-123; W. Grundmann, *Sohn Gottes*, 126-128; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse*, Berlin 1970, 189-191; G. Schrenk, *Patēr*, 985.

Dios «mi padre» de una forma que los otros no pueden imitar? Demasiadas veces se ha respondido afirmativamente a esta pregunta. Se anota que Jesús ha dicho por un lado «mi padre» y por el otro «vuestro padre», distinguiendo cuidadosamente el sentido de los dos enunciados.[37]

A nuestro modo de ver, esta afirmación no está probada en modo alguno. Todos reconocen que la mayor parte de los textos en que Jesús habla individualmente de mi padre son una creación teológica de la comunidad o de los propios evangelistas. Así lo admite el mismo J. Jeremias[38]. Dando un paso más, afirmamos que todos los textos en que Jesús dice «mi padre» son creación cristiana y reflejan la teología de la iglesia en la que Jesús aparece ocupando un lugar especial y destacado junto al padre[39]. Esto supone que la singularidad de Jesús no reside en la línea de un empleo especial de «mi padre» frente al «vuestro padre» de los otros. Lo que importa en verdad es decir que Jesús se ha sentido muy cerca de Dios; se apoya en su fuerza, proclama su reino, y le ama llamándole padre. En esta perspectiva carece de importancia ocuparse de su autoconciencia, como si Jesús se hubiera ocupado de su persona. Más que una autoconciencia habría que hablar de una teoconciencia. La preocupación de Jesús ha sido el Padre; no le importa su persona sino el reino.

La persona de Jesús ha estado distendida entre dos centros. Por un lado se ocupa de Dios (y de su reino); confía en ese Dios de una manera radicalmente absoluta, deja que su fuerza le penetre y le invoca como padre. Pero, al mismo tiempo, vive abierto hacia los hombres; sabe que el reino viene a ellos y se pone a su servicio de una forma decisiva: les predica, les anuncia la nueva libertad y les ayuda.

Sólo a partir de esta radical «distensión» (o excentricidad) se puede entender la vida de Jesús. Por eso el *abba* de confianza en el Padre es una especie de pregunta abierta, una interrogación que está esperando una respuesta. También el reino que proclama y el

37. Así piensan J. Jeremias, *Abba*, 47-59; *El mensaje central del nuevo testamento*, 30-35; W. Marchel, *Abba*, 146-147; G. Schrenk, *Patēr*, 987-988; O. Cullmann, *Christologie*, 296.

38. *Abba*, 47-49, donde se citan todos los textos sinópticos que hablan de «mi padre».

39. Lo ha mostrado F. Hahn, *Hoheitstitel*, 321. Juzgamos que todos los textos que J. Jeremías supone auténticos de Jesús reflejan un ambiente eclesial. Es eclesial Mt 11, 26 con la teologización del Hijo y su función revelatoria. Igualmente eclesiales son Mt 16, 17; Mc 13, 32 y Lc 22, 29. Todos reflejan una situación teológica postpascual. Definen esta interpretación autores protestantes como G. Grass, *Glaubenslehre*, 91-92, H. Conzelmann, *Jesus*, 632 y católicos como R. E. Brown, *Jesús, Dios y hombre*, Santander 1973, 122-124.

servicio que presta a los hombres constituye una pregunta abierta. Los creyentes confesamos que esa doble pregunta ha sido contestada por el mismo Dios en forma de resurrección y pascua. Resucitándole, Dios ha proclamado que Jesús era en verdad su Hijo. Convirtiéndole en Señor y Salvador nos muestra que el servicio de Jesús era en verdad principio y centro de su reino. Sólo desde esta perspectiva pascual podemos meditar en el sentido del origen divino de Jesús tal como está implicado en el «*abba*».

4. *Conclusión: el origen de Jesús*

Aplicando las reflexiones anteriores al problema del surgimiento de Jesús y de su relación con Dios podemos afirmar: a) Jesús nace de Dios; por eso puede invocarle como padre. Ese nacer no se sitúa en el plano de la originación física o biológica, sino en la hondura más profunda del hacerse humano. Proviene de Dios recibiendo del Padre un ámbito de vida y realidad; proviene al aceptar su ley de una manera radical, al responder a su llamada y al abrirse confiadamente a su promesa. b) Jesús se realiza como Hijo. No es hijo de Dios en un sentido físico-biológico, neutralmente absoluto, independiente de su hacerse humano. Ser hijo, en nuestro caso, es aceptar la realidad del padre que le funda, asumir personalmente su ley y responderle. El ser del hombre como humano consiste, más que en una naturaleza dada, en un hacerse. Jesús se hace (se realiza como) hijo de Dios al irse haciendo humano desde el Padre. c) Jesús vive para el Padre. Tender al Padre no consiste en refugiarse en el ámbito materno del ser original, perder la identidad, dejar de hacerse. Tender al Padre es aceptar su voluntad, cumplir su ley, buscar su comunión, pues la grandeza de lo humano reside en el encuentro con los otros y el encuentro supremo y decisivo con el Padre.

Esto supone que en Jesús se ha superado para siempre el viejo mito cósmico de las religiones orientales que, llamando a Dios padre le interpretan a partir de la unidad original de la naturaleza de la que todo procede y a la que todo vuelve.

Con esto superamos igualmente el peligro de una teología occidental, esencialista, que sitúa la filiación de Jesús en el plano de la naturaleza: es hijo porque tiene el mismo ser del padre. Esta interpretación es parcialmente exacta, pero olvida el hecho de que la filiación se realiza en el plano personal como una historia que comienza siendo donación (del Padre), continúa siendo aceptación (del Hijo) y concluye en el encuentro.

Frente a un posible peligro de diluir esta relación padre-hijo en unos moldes de carácter moralista debemos afirmar que constituye la realidad ontológicamente más firme y más valiosa que nosotros conocemos. En el plano físico no existe todavía paternidad y filiación. Ciertamente hay un proceso que en los animales superiores reviste formas de originación que se acercan mucho a las humanas; pero todavía falta la individualidad estricta, falta la donación libre de los padres, la respuesta de los hijos, el encuentro. La paternidad humana se apoya en la originación biológica, pero la desborda internamente; lo propio de los padres es hacer que surja la vida humana de los hijos, en un proceso largo y cuidadoso de cariño, educación, respuesta.

La paternidad de Dios se desliga totalmente del plano biológico; es lo que podríamos llamar la paternidad pura en la que sólo existe el don personal del amor que libera, la ley que dirige, la promesa de un encuentro. Ciertamente, está apoyada sobre el hecho de la creación por la que todo lo que existe sobre el mundo ha surgido del cuidado del amor divino. Pero Dios no es padre por haber creado el mundo sino porque ha querido suscitar a las personas de tal forma que en el centro de ese mundo puedan reconocerle, recibir su ley y responderle de una forma absolutamente libre.

La filiación de Jesús se sitúa en este plano: Reconociendo el poder original de lo divino como Padre, recibiendo su palabra y sus leyes, buscándole confiadamente. Jesús ha vivido esta experiencia (se ha realizado como hijo) y la ha extendido hacia los hombres, anunciando a ese Dios, actuando con la fuerza de su amor y de su ley, tendiendo confiadamente a su promesa. Sólo desde aquí podemos entender la relación que existe entre Dios, Jesús y los hombres.

Dios es Padre haciéndose Padre, al suscitar un nuevo ser, distinto, individual y responsable, en el plano de lo humano. Es precisamente Padre cuando hace que los hombres sean diferentes, cuando les independiza del fluir vital y la unidad del cosmos, cuando les lleva a descubrirse diferentes, responsables de sí mismos, solos. Nadie es padre sino aquel que logra que los hijos descubran y realicen su autonomía. En un momento posterior, cuando los hijos acepten la ley del padre y sean diferentes, tendrán que descubrirle como fuerza de amistad, como promesa de realización y centro de un encuentro. El destino del hijo no es identificarse con el padre sino alcanzar la independencia, viviendo en armonía con él, recibiendo su ayuda y el valor de su presencia.

La verdad de la filiación se ha realizado de manera total en Jesús. Así lo afirman la fe de los cristianos. Esto no supone que debamos separar a Jesús de los hombres y convertirle en un tipo distinto de ser, con origen diferente. Jesús procede de Dios, igual que procedemos todos. Pero Jesús realiza la verdad de la filiación de una manera plena y absoluta. Es el hombre que descubre su plena humanidad, que sabe que es distinto de Dios y que le acepta. Acepta su ley y vive el sentido de su presencia y de su gracia. Lo vive como donación hacia los otros y, a la vez, como esperanza abierta hacia el futuro.

Esto supone: 1) que Jesús se va haciendo humano como hijo de Dios, recibiendo de Dios el ámbito de ser, cumpliendo su ley y tendiendo hacia la promesa del encuentro con el Padre; 2) al realizar la filiación de un modo pleno Jesús se convierte en ser abierto hacia los hombres. Ya hemos visto que, según el NT, el irse haciendo como hijo de Dios se debe traducir en un vivir para los otros. Jesús lo ha hecho y por eso su filiación no es un misterio cerrado sino el punto de partida de una nueva forma de existencia; Jesús se convierte en el hombre que, al vivir totalmente desde el espíritu de Dios, asume en forma humana la realidad de ese espíritu y lo convierte en campo de existencia para los otros.[40]

Cuando la iglesia, desde los primeros momentos de su experiencia creyente, ha confesado que Jesús no es sin más «un hijo» sino «el Hijo» de Dios está confesando que la totalidad de la presencia de Dios en el mundo se ha realizado ya en Jesús. Por eso nuestra salvación no consiste ya en buscar una nueva filiación sino en entrar en el ámbito de la que Jesús ha suscitado.

Siendo el Hijo, Jesús no pierde su humanidad. Precisamente es hijo de Dios desde lo humano. En su hacerse hombre perfecto se va haciendo hijo de Dios. Desde Jesús sabemos una vez y para siempre que ser hombre no consiste en hacernos divinos sino más bien en realizarnos plenamente como humanos, siendo con Jesús (desde su espíritu) verdaderos hijos de Dios (cf. Rom 8, 15; Gál 4, 6).

40. Para una comprensión total del problema habría que situar la figura de Jesús no sólo bajo el fondo de la «paternidad de Dios» (el Padre), sino también a la luz de la «maternidad simbólica», tal como se refleja en el Espíritu santo (relatos de la concepción).

II. LA TRIPLE REVELACION DE DIOS EN JESUS

El estudio de las relaciones de Dios y de Jesús a partir de la invocación del *abba* puede correr el riesgo de moverse en un plano formulista. Lo que importa no es la palabra aislada sino el contenido que recibe a partir de toda la experiencia del evangelio. Por eso tenemos que acudir al centro del mensaje de Jesús, a su palabra radical, a su actitud definitiva. Para hacerlo escogemos los tres caminos fundamentales de la exégesis moderna en el estudio del Jesús histórico: a) el perdón que ofrece desde Dios; b) la nueva ley que desde Dios anuncia; c) la anticipación del reino que suponen sus rasgos y palabras. Estudiando estos aspectos, descubrimos que en el fondo vienen a coincidir con los tres elementos de la presencia o influjo del padre que habíamos formulado en el apartado anterior.

Esto supone que al tratar de la revelación de Dios en Jesús no abandonamos el tema del padre sino que lo situamos en otra perspectiva. Padre era el que está en el fondo de Jesús y le dirige en el camino, haciéndole ser independiente. Dios viene a mostrarse ahora como aquel que hallándose en el fundamento de la vida de Jesús se manifiesta a través de sus mismos rasgos y palabras.

Esto nos obliga a confesar que el gesto y el mensaje de Jesús suscitan una respuesta cristológica. Ciertamente, Jesús nunca ha exigido a sus discípulos que acepten ningún tipo de especulación sobre un misterioso ser celeste que vendrá en el juicio; ni les obliga externamente a confesarle como el hijo de Dios o como el Cristo. Pero su obrar, su actitud y su palabra están pidiendo una respuesta. ¿Se refleja en Jesús el ser de Dios? Responder afirmativamente significa decidirse por Jesús y confesar la fuerza salvadora de su acción y su persona.[41]

Esto supone que es preciso volver a plantear y superar la vieja contraposición del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, tal como ha sido planteado por M. Kähler y aceptada por gran

41. La afirmación de que el mensaje de Jesús implica una cristología se encuentra en un texto central de R. Bultmann, *Theologie des NT*, 46: «Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie, freilich weder als eine Spekulation über ein Himmelswesen noch als Konstruktion eines Messiasbewusstseins, sondern als Explikation der Antwort auf die Entscheidungsfrage, des Gehorsams, der in ihm Gottes Offenbarung anerkennt». Estas palabras han sido decisivas en la nueva valoración cristológica del mensaje de Jesús a que aludimos en las páginas que siguen. Cf. J. Blank, *Zum Problem der neutestamentilichen Christologie*: Una Sancta 20 (1965) 108-125, especialmente en 116 s; véase también R. Fuller, *Foundations*, 103-106.

parte de los exegetas alemanes de este siglo [42]. Kähler tiene razón en cuanto afirma que la fe de los creyentes se ha fundado en el mensaje y la certeza salvadora de la pascua. Lo que salva no es la historicidad de un hecho aislado o la verdad de una palabra que Jesús ha pronunciado. Gestos y palabras, tomados en sí mismos, pertenecen a las cosas de este mundo viejo de la historia que pasa y que se pierde [43]. Sólo es salvadora aquella confesión creyente que descubre que Jesús es el señor resucitado [44]. Sin embargo, y a pesar de la verdad parcial de esta postura debemos afirmar: 1) la historia de Jesús, rectamente comprendida, implica una respuesta de carácter cristológico incipiente que decida si Jesús es de verdad un resultado de Dios o de la tierra; 2) esta primera decisión es limitada: Jesús no ha culminado su camino ni Dios ha señalado de manera plena que se encuentra detrás de sus palabras y sus obras; según eso, la fe ha de sostenerse siempre en el mensaje de la pascua; 3) al mismo tiempo, debemos añadir que la pascua de Jesús no constituye una simple creación; si fuera así, haría surgir un mundo plenamente diferente del actual, un mundo sin ninguna relación con nuestra vida y nuestra muerte; más que redimirnos, Dios nos dejaría perecer para crear algo absolutamente diferente. Por eso afirmamos que la pascua de Jesús avala y plenifica lo que ha sido valioso en su existencia humana sobre el mundo.

De manera más sencilla se podría asegurar: sin la pascua la presencia de Dios en la historia de Jesús habría sido simplemente una ilusión bella y piadosa. Sin la actuación de Dios en la persona y en la historia humana de Jesús la pascua hubiera inaugurado un mundo diferente, sin valor para nosotros. [45]

Con estas aclaraciones podemos entrar en nuestro tema. Aludimos brevemente a la presencia de Dios en los rasgos fundamentales de la actuación humana de Jesús: 1. el ofrecimiento del perdón; 2. la instauración de la nueva ley; 3. y la promesa del reino. Dios no es solamente el que por medio de Jesús destruye a los demonios con la fuerza del espíritu; es el poder (misterio y realidad) de aquel perdón, de aquella ley y vida que Jesús

42. M. Kähler, *Der sogenante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892. Utilizamos la edición de München 1961.
43. *O. c.*, 18-48.
44. *O. c.*, 40.
45. El intento de plantear rectamente esta problemática constituye uno de los quehaceres fundamentales de la exégesis y teología del momento. La bibliografía que existe sobre el tema es ingente. Aquí nos basta con señalar dos de las obras generales más significativas en este campo: J. M. Robinson, *A new quest of the historical Jesus*, London 1971 y L. E. Keck, *A future for the historical Jesus*, London 1971.

ofrece al mundo cuando actúa. Al precisarle de esta forma se comprende lo que implica el afirmar que Dios es Padre.

Desde aquí hemos ganado una nueva dimensión de los orígenes de Jesús. Una dimensión que está enraizada en la historia de Jesús, aun cuando deba ser ratificada por la pascua. Significativamente, los temas que trataremos son los que han estado (y están) en el centro de la discusión sobre el Jesús histórico.

1. *El perdón de Jesús como perdón de Dios*

Una de las primeras contribuciones al tema del Jesús histórico la ofrece E. Fuchs [46]: el perdón de Jesús a los pecadores oficiales de Israel (publicanos, prostitutas...) suscita una protesta entre su pueblo; para defender su actitud Jesús indica que es el mismo Dios el que perdona (parábola del hijo pródigo: Lc 15, 11-32).

Jesús se ha situado en el lugar de Dios y ofrece su perdón a los perdidos. El hombre era incapaz de hablar en nombre de Dios sobre este mundo; los caminos del cielo y de la tierra eran inmensamente diferentes. Sin embargo, Jesús se atreve a hacerlo de tal forma que ofrece a los perdidos de su pueblo la grandeza del perdón divino. Por muy humana que sea su actitud, por misericordioso que su gesto pueda presentarse, constituye ante los ojos de Israel una blasfemia: ¡nadie puede colocarse en el lugar de Dios! Jesús lo ha hecho y por eso mismo debe morir como blasfemo. [47]

Lo que extraña a sus contemporáneos es el hecho de que Jesús se siente con los pecadores a la mesa [48]. Comer juntos era el signo más valioso de amistad y comunión, no sólo en un nivel sencillamente humano sino incluso en un plano religioso. Por eso, los judíos evitaban cuidadosamente todo contacto en la comida con

46. *Die Frage nach dem historischen Jesus*: ZTK 53 (1956) 210-229, publicado también en E. Fuchs, *Zur Frache nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1965, 142-156, por donde citaremos.

47. Cf. E. Fuchs, *o. c.*, 154-155: «Jesus wagt es, Gottes Willen so geltend zu machen, als stünde er selber an Gottes Stelle» (p. 154). Sobre la postura de E. Fuchs, cf. W. Pannenberg, *Cristología*, 72; J. Pikaza, *Realidad divina de Jesús en el nuevo testamento*: EstTrin 8 (1974) 32. En esta perspectiva se comprende que las parábolas unan la enseñanza sobre Dios y la defensa que Jesús realiza de su obra y de su mensaje. Las parábolas vienen a ser como el lenguaje de Dios, la expresión de su presencia en Jesús. Cf. J. M. Robinson, *Jesus' parables as God happening*, en *Jesus and the historian* (In Honor of E. C. Colwell), Philadelphia 1968, 134-150; en las páginas 139 s hay una aplicación a la postura de Fuchs.

48. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 85-86.

los miembros pecadores de su pueblo o los gentiles. Jesús, en cambio, come con ellos y les brinda su amistad y su perdón (cf. Lc 19, 1-10; 15, 2, etc.).

Esta comida constituye un signo que anticipa el banquete escatológico que espera el AT. Para Jesús, el tiempo nuevo ya alborea en el mundo: se acerca, está presente el día de la vida y la alegría. Por eso ofrece perdón y comunión a los perdidos. Por eso come con los miembros olvidados de su pueblo. Para Israel, esa actitud es destructiva; niega el orden sagrado de Dios sobre la tierra. Los creyentes, sin embargo, saben que es Dios mismo el que perdona por medio de Jesús, el que comparte la alegría de la vida nueva de los hombres. [49]

Ningún hombre se atrevía a colocarse en el lugar de Dios. Jesús, en cambio, lo ha hecho de una forma sencilla y natural, cuando convoca a los perdidos de la tierra y les invita a tomar parte en la alegría del perdón de Dios, en su banquete y en su fiesta. Por eso, «aquellos que le han llevado hasta la cruz a causa de sus parábolas blasfemas entendieron su mensaje mejor que los que piensan que Jesús habla tan sólo de una especie de bondad universal de Dios y de cariño paternal hacia los hombres». [50]

Un judío cumplidor de aquel momento suponía que Dios se hace presente donde el hombre mantiene la exigencia de su ley. Para el Bautista existe un signo especial de la actuación divina: es el bautismo. El signo característico de Jesús es la comida, la fiesta de la mesa en que se anuncia y prefigura la gran dicha del reino escatológico. Esa comida no convoca simplemente a un grupo de selectos. En ella participan los mismos pecadores que reciben la alegría del perdón y de la vida nueva que se acerca. [51]

La comida en que Jesús acoge a los pecadores de su pueblo es un signo o anticipación del banquete pleno que es el reino. Ciertamente, Jesús no come sólo con pecadores y publicanos; es posible que ese tipo de personas fueran minoría en el conjunto de sus relaciones; pero en ellas se trasluce algo especial, la nueva unión del reino a que se invita a los escribas y celotas, fariseos, publicanos, pecadores. De esa forma se visibiliza la nota peculiar de su mensaje: el ofrecimiento del perdón y la instauración de un nuevo tipo de relaciones con Dios y con el prójimo [52]. La experiencia de las comidas en las que se recibe la seguridad del perdón

49. *Ibid.*, 85-87; N. Perrin, *Rediscovering*, 98.
50. E. Schweizer, *Jesus Christus*, 32.
51. J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, 75.
52. N. Perrin, *Rediscovering*, 106-107.

y se realiza la nueva fraternidad del reino ha sido tan profunda que ha llegado a determinar el signo distintivo de las comunidades cristianas postpascuales, donde la presencia de Jesús y la formación del nuevo pueblo de Dios se concretiza en forma de banquete (eucaristía).[53]

Todo esto nos permite formular una conclusión sencilla y significativa. Jesús actúa desde Dios. Por eso, al ofrecer su perdón, ofrece el mismo misterio del perdón divino. Al fundar comunión hace presente el don (banquete escatológico) del reino. En todo esto se muestra como un signo de Dios; por eso su principio (origen, justificación y validez) no está en los hombres sino en Dios que le sostiene, que le ayuda y que le avala.

2. *La ley de Jesús como ley divina*

Quizá el más significativo de los puntos de partida de la búsqueda del Jesús histórico lo constituye un trabajo leído por E. Käsemann ante una asamblea de viejos alumnos de Marburgo (1953) donde se afirma que Jesús viene de Dios cuando presenta su exigencia (y su palabra) como ley de obligación divina.[54]

Lo más significativo de Jesús no es ya el perdón que ofrece en nombre (y en lugar) de Dios sino la ley que ha presentado con carácter absoluto. Frente al «no matar» exige «no airarse contra el prójimo» (Mt 5, 21-22). Sobre el «no adulterar» manda «no desear la mujer del vecino» (5, 27-28). No basta con evitar los perjurios, es preciso no jurar en modo alguno (Mt 5, 33-34). Con esto, Jesús ha trascendido de manera radical la situación de los rabinos.

El poder de los rabinos de Israel se fundamenta en las palabras de Moisés. Por eso su mensaje y su exigencia brota de la

53. Cf. N. Perrin, *Rediscovering*, 107. Ciertamente, existen otros elementos en la formación de la eucaristía cristiana, pero el recuerdo y continuación de las comidas de los discípulos con Jesús parece haber sido un punto de partida.

Dentro de la posible exageración que consiste en considerar a Jesús como charlista popular que sabe contar bellas historias, nos parece acertada la visión de E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona, 1974, 115-134, cuando sitúa las parábolas de Jesús en un contexto de banquete. «Jesús comía en casa de los discípulos ciertamente (Mc 1, 29-31 par; 2, 15), o en casa de amigos íntimos (Lc 10, 38-42; Jn 12, 1-8); pero también en casa de recaudadores de tributos o de pecadores no convertidos aún (Mc 2, 16 par; Lc 19, 1 s), así como en casa de fariseos no partidarios...» (*o. c.*, 127).

54. Nos referimos a *Das Problem des historischen Jesus*: ZTK 51 (1954) 125-153, publicado también en *Exegetische Versuche* I, 187-213.

ley y de las viejas tradiciones. Jesús, por el contrario, afirma: «Habéis oído que se dijo... yo, en cambio, os digo... (*egō de legō*)». De esta forma, ha postulado un poder definitivo que trasciende toda la autoridad de los rabinos y la misma palabra de Moisés en el Pentateuco. [55]

Esa autoridad divina de Jesús se manifiesta de manera especial cuando supera los elementos más característicos de la espiritualidad israelita: la observancia absoluta del sábado y el cumplimiento riguroso de las prácticas rituales.

En lo que respecta al primer caso, la tradición evangélica ha sido constante al unir los milagros y la disputa sobre el sábado. Sin la superación del viejo legalismo (sábado) los milagros de Jesús hubieran quedado sobre el plano del viejo Israel sin aportar la salvación definitiva. Sin los milagros como experiencia de la irrupción del tiempo mesiánico la controversia sobre el sábado no hubiera sido más que una disputa de palabras.

Los milagros de Jesús se encuentran frecuentemente unidos con el sábado (cf. Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-39; Mc 3, 1-6 par; Lc 13, 10-17, etc.) y provocan una controversia que los evangelistas recogen en forma de «paradigma» [56]. En nuestro caso, el contenido fundamental de estos paradigmas se condensa en la conclusión de la controversia en torno a las espigas: «El sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). Esta frase ha condensado la novedad radical del mensaje de Jesús: a Dios le importa el hombre y no unos ritos celebrados en el sábado. Quizá ningún lugar de la tradición evangélica expresa de manera más cortante la exigencia radical y escandalosa de Jesús: lo que a Dios preocupa son los hombres. Ritos, leyes, mandamientos... desligados de los hombres constituyen algo secundario.

La actitud que Jesús guarda frente al sábado ha entrañado un grave riesgo: los guardianes de Israel quieren matarle porque rompe el orden religioso en que sus vidas se encuentran asentadas. Pues bien, su gesto no es aislado: está en profunda coherencia con todo su mensaje. El judaísmo situaba la ley sobre los hombres. Con Jesús la perspectiva cambia (cf. Mt 5, 21 s). La ley es, por un lado, una exigencia de ayudar a los humanos; por eso ha culminado en el «amar al enemigo». La ley llega, por otro lado,

55. *O. c.*, 144-145.

56. Utilizamos el lenguaje de M. Dibelius, *Formgeschichte*, 34 s. R. Bultmann, *Geschichte*, 39 s, clasifica estos relatos como apotegmas. En la tradición inglesa reciben el nombre de «pronouncement stories». Su nota peculiar es el hecho de que el encuadre narrativo está al servicio de una afirmación fundamental de Jesús.

hasta la hondura de la vida y la conciencia: no se cumple al observar externamente el sábado sino cuando los hombres han abierto el corazón para aceptar de una manera total la voluntad de Dios sirviendo ilimitadamente al prójimo.[57]

Con el sábado trasciende Jesús el ritualismo: no son las cosas que están fuera las que manchan o consagran religiosamente al hombre (cf. Mc 7, 14-19). De esta forma, Jesús ha superado todo el viejo mundo religioso, sus ofrendas, su culto y sacrificios. Ya no puede haber separación entre el recinto sagrado y el profano, entre unos gestos consagrados a Dios y otros que sólo son mundanos. Lo que importa es nada más y nada menos que la vida, todo lo que vale y significa la vida de los hombres.[58]

La actitud y las palabras de Jesús han superado la verdad del judaísmo: estalla la ley de Moisés, se destruye la estructura religiosa de los hombres de su pueblo. Por eso es lógico que la autoridad espiritual de Israel le condene a muerte y le conduzca hasta el Calvario.

Jesús se ha levantado contra el orden establecido de los suyos: amenaza su tranquilidad, pone en peligro sus certezas. Ante eso caben sólo dos respuestas: se ha levantado contra Dios o viene en realidad de lo divino. La primera fue la respuesta de la autoridad de Israel; la segunda es la certeza de aquellos que descubren su hondura y le confiesan, tras la pascua, como el Cristo. Desde su mensaje es el mensaje de Dios el que proclama. Su gesto y su persona están de tal manera cimentados en el ser de lo divino que Dios mismo es el que habla a través de sus palabras. Dios es, por tanto, su origen y principio.[59]

57. Cf. E. Käsemann, *o. c.*, 145 y H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 90 s. Las palabras de Jesús —«no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2, 27)— han llegado a parecer escandalosas a la misma antigua tradición cristiana. Por eso se les añade una especie de justificación teológica: «Porque el hijo del hombre es Señor del sábado» (Mc 2, 28); y por eso han sido tachadas en los textos paralelos de Lucas y Mateo. Aludiendo al hijo del hombre la superación del sábado se interpreta como un hecho escatológico: La obra de Jesús se encuentra por encima del camino ritualista de Israel; Jesús (hijo del hombre) y no el sábado (la ley) nos abren el camino a la salvación definitiva. De esta manera, de una afirmación revolucionaria de Jesús que habla del hombre y le sitúa por encima de la ley se pasa a una declaración de fe de la comunidad: como hijo del hombre que ejerce su poder ya en el presente de la historia de los suyos, Jesús (y sus fieles) se encuentran por encima de la ley del sábado. En contra de lo que piensa R. Bultmann, *Geschichte*, 161, el hijo del hombre no es aquí un efecto de una mala traducción del arameo «hombre», sino un título de Jesús. Cf. H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 121-123.

58. E. Käsemann, *o. c.*, 146.

59. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 105; W. Pannenberg, *Cristología*, 70-71.

3. *El futuro de Dios y la promesa de Jesús*

Acabamos de indicar que el perdón fundamental de Dios y la exigencia de su ley se ha realizado en la persona de Jesús y su mensaje. Pasando a la tercer dimensión del ser humano, podemos añadir que la promesa de Dios está igualmente expresada y realizada en el futuro que Jesús nos ha ofrecido.

Según Jesús, el futuro de Dios no puede separarse de la actitud presente de los hombres: es juicio para aquellos que rechazan el mensaje actual; es gracia y salvación para el que acepta la llamada del perdón de Dios y la exigencia de su ley. [60]

El futuro está latente en los milagros y el mensaje de Jesús (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23). Cuando Jesús promete vida, cuando anuncia libertad y cuando ofrece amor ya se anticipa el reino [61]. En los milagros y el mensaje que penetra hasta la entraña de los hombres se descubre que Dios es, a la vez, el trascendente y el cercano. Su reino es siempre un más (futuro abierto) y, sin embargo, se ha venido a hacer presente desde ahora como fuerza que transforma y como gracia que suscita nueva vida. Cuando en los gestos y palabras de Jesús se ha descubierto la actuación de Dios hay que afirmar que el reino ya ha empezado a ser presente. [62]

Más que sus gestos o palabras es el mismo Jesús quien anticipa (hace presente) el reino entre los hombres. Por eso pide que se observe el tiempo, que se escuchen sus palabras, que las gentes cambien. Por eso asciende a Jerusalén desafiando, al parecer, las más sombrías previsiones. Sube presintiendo que su gesto ha de llevarle hasta la muerte. [63]

Pues bien, al hablar del futuro del reino y situarlo en el contexto de la vida de Jesús nos encontramos con el tema del hijo del hombre. Siguiendo una división trazada por Bultmann [64] y en la misma línea de su interpretación, se defiende con bastante frecuencia que algunos de los dichos de Jesús que se refieren al futuro hijo del hombre son reflejo de su más auténtica esperanza.

60. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 98-99.
61. Cf. J. Blank, *Jesús de Nazaret: historia y mensaje*, 86-87.
62. Cf. R. Bultmann, *Jesus*, 122-123. Para una interpretación del sentido de los milagros de Jesús y la llegada del reino desde Mt 11, 2-6 par, cf. R. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, London 1970, 35-37; téngase en cuenta la corrección que el mismo autor ofrece a su postura en el sentido de una valoración actual del reino en *Foundations*, 117-118.
63. M. Dibelius, *Jesus*, 84.
64. *Theologie des NT*, 31-32.

> Si alguien se avergüenza de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el hijo del hombre habrá de avergonzarse de él cuando venga en la gloria de su Padre... (Mc 8, 38; cf. Lc 12, 8-9).

Tal es el pasaje central de esta postura: el hijo del hombre sería una especie de representación (un símbolo o resumen) de todas las esperanzas apocalípticas, el personaje que realiza el juicio decisivo de Dios entre los hombres. Jesús no se identifica de manera estricta con ese personaje; pero se debe confesar que entre los dos existe una especie de identidad soteriológica: el hijo del hombre avalará, ratificará definitivamente, la obra de Jesús; confesará en el juicio (salvará) a los que confiesen (sigan) a Jesús sobre la tierra. [65]

Esa postura interpreta a Jesús como precursor de un personaje todavía más valioso. ¿No se contradice así lo que hemos dicho al afirmar que el mismo Jesús es la presencia de Dios entre los hombres y el anuncio (comienzo y anticipo) del gran reino? Así lo ha sentido Ph. Vielhauer: lo que Jesús anuncia, lo que adviene en sus palabras y en sus gestos es el mismo reino de Dios o de los cielos. Y en ese reino no hay lugar para figuras de carácter mitológico. En otras palabras, hijo del hombre y reino constituyen dos realidades internamente contradictorias [66]. Cuando Jesús expulsa los demonios, cuando ofrece el perdón definitivo, cuando enseña su nueva ley supone que ha pasado el tiempo de Moisés y que ha llegado el reino. Lo mismo se supone en la visión de los milagros (cf. Lc 10, 23-24). La llamada de Jesús es la exigencia decisiva de tal forma que los hombres se sitúan ya ante el hecho salvador o la condena. Más allá de Jesús no existe nada. O si se quiere, en el fondo de Jesús se encuentra Dios y actúa el reino. Por eso es imposible apelar ahora a un futuro hijo del hombre que decida la suerte de los hombres y les traiga la verdad del reino. Eso supondría que se niega el mismo centro de la obra de Jesús sobre la historia. [67]

65. La exposición más amplia y sistemática de esta postura puede encontrarse en H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 37-42, 50-56, 62-64. Es fundamental este planteamiento en las obras de F. Hahn, *Hoheitstitel*, 23-42 y R. Fuller, *Foundations*, 119-125. Lo defienden igualmente: G. Bornkamm, *Jesús*, 221-224; J. Gnilka, *Jesus Christus*, 172-174; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1969, 26-29.

66. *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze*, 55-91; cf. 87-88.

67. Ph. Vielhauer, *o. c.*, 89-90. Han aceptado fundamentalmente la postura de Vielhauer investigadores que pretenden acentuar el valor de presencia salvadora de Jesús: cf. H. Conzelmann, *Jesus*, 64 s; E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes*

Evidentemente, en un estudio como el nuestro, no podemos decidirnos de manera exclusivista por ninguna de las dos posturas pues corremos el riesgo de apelar sólo a razones de carácter general o a presupuestos subjetivos. De todas formas, lo que importa no es saber si es que Jesús habló de un hijo del hombre o aludió tan sólo al reino. En cualquiera de las dos hipótesis, lo decisivo es que Jesús y su actuación son el principio de la obra de Dios entre los hombres. Jesús proclamó sin duda el reino como fuerza de futuro que trasciende todos los caminos y las obras de los hombres. Quizá aludió al hijo del hombre de Daniel y Enoc [68] que asumirá al final el cargo de señor y juez del mundo. Sin embargo, su función no ha de ofrecer carácter nuevo, ni una nueva verdad, ni autonomía: el hijo del hombre se limitará a ratificar la obra de Jesús sobre la tierra. Eso supone que, en el fondo, la verdad del reino ya ha llegado, está en Jesús y sus palabras, aunque sólo en el final se pueda desvelar de una manera externamente decisiva. El hijo del hombre vendrá a ser como la cara abierta, el triunfo y realidad patente de Jesús y de su obra sobre el cosmos. Por eso, en el fondo, no existen dos mundos distintos: el tiempo de Jesús sobre la tierra y el futuro de Dios (hijo del hombre) que es el reino. Sólo existe una economía o misterio salvador y es aquel que se realiza por medio de Jesús. El futuro está en función de lo presente. El hijo del hombre puede aparecer como la cara victoriosa de Jesús o puede ser el signo del juicio en que se avala su mensaje y obra sobre el mundo. De todas formas es Jesús aquel en quien se ha dado (se está dando) la presencia decisiva de Dios (o de su reino) entre los hombres. El futuro se decide en torno a su actuación y a su persona.

Por todo esto advertimos: lo que importa es la persona de Jesús, su mensaje sobre Dios, el reino. La realidad definitiva no

im NT, en *Exegetische Versuche* II, 69 s. La oposición entre la línea de H. E. Tödt y de Ph. Vielhauer se encuentra en el centro de la discusión sobre el Jesús histórico y su mensaje. Cf. G. Lindeskog, *Das Rätsel des Menschensohnes*: StTheol (Oslo) 22 (1968) 149-175; I. H. Marshall, *The synoptic son of man sayings in recent discussion*: NTS 12 (1965-1966) 327-351; H. M. Teeple, *The origin of the son of man christology*: JBL 84 (1965) 213-250.

68. Aquí no podemos aludir a la inmensa literatura que el tema del hijo del hombre ha suscitado en los últimos tiempos. De forma puramente indicativa citamos algunos de los trabajos que nos parecen más representativos: A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et de la tradition biblique*: RB 60 (1953) 170-202, 321-346; A. J. B. Higgins, *Jesus and the son of man*, London 1964; T. W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester 1962, 123-149; K. Müller, *Menschensohn und Messias*: BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66; E. Schweizer, *Der Menschensohn: Zur eschatologischen Erwartung Jesu*, en *Neotestamentica*, 56-84.

se encuentra en el futuro, en la visión de un personaje misterioso que vendrá sobre las nubes al encuentro de los hombres. Ya ha llegado con Jesús la meta del perdón, de la esperanza, de la vida. Por eso carece de sentido hablar de un hijo del hombre diferente de Jesús y de su reino. [69]

Sin entrar en más detalles concluimos afirmando: a) Jesús se puede definir como el mensajero en quien el reino de Dios (y su futuro) viene a hacerse encontradizo con los hombres: es función de aquel futuro de Dios que está irrumpiendo. En otras palabras, Jesús —y los que cumplen su mensaje— son prolepsis del reino, anticipación del tiempo nuevo. b) El reino de Dios es el poder que avala (y que sostiene) la palabra y la conducta de Jesús; por eso, el misterio de Dios es, a la vez, futuro (Dios mismo que trasciende los esfuerzos de los hombres) y don que está presente (se hace realidad humana en Jesucristo). [70]

Conclusión

Retomando las líneas fundamentales de lo que hemos tratado en este capítulo podemos afirmar:

1. Dios está al *origen de Jesús*. Paradójicamente, ese origen no tiene sólo un carácter de principio, o fundamento en que se apoya la existencia: siendo el punto de partida, origen significa, al mismo tiempo, la profundidad del hacerse de Jesús, el sentido y garantía de la ley que nos ofrece, del perdón que nos regala; dando un paso más, origen significa aquí «futuro»; por eso Jesús nace del mañana y lo anticipa entre los hombres. En ambos casos ese origen puede recibir un nombre muy preciso, es Padre.

2. Dios es origen del *hacerse de Jesús*. Es el pasado del que surge, es el presente que se muestra en su palabra de perdón y de exigencia, es la prolepsis del reino que ha venido a anticiparse. Esto significa que tratando del origen de Jesús ya no podemos contentarnos con ninguno de los significados corrientes de la pa-

69. Sin embargo, la postura de Vielhauer corre el riesgo de olvidar que el mismo Dios que está presente en Jesús es, a la vez, el Dios futuro, el Dios del reino que vendrá y trasciende todas las coordenadas actuales de la historia. Sobre el presente y el futuro del reino que ha venido a desvelarse por Jesús, cf. W. G. Kümmel, *Promise and fulfilment*, London 1969, 109-121 y 141-155. W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung*, 106, 206 s, ha mostrado el peligro de la posición de E. Käsemann y Ph. Vielhauer al suponer que Jesús habría proclamado un reino puramente presente que después habría sido escatologizado por la iglesia.

70. Cf. W. Thüsing, *Christologie*, 203-209.

labra, sino que estamos obligados a recrearla desde la novedad de su experiencia (tal como ha sido avalada por la pascua).

3. Dios se ha dado en Jesús *para los hombres*. De tal manera es Jesús la transparencia de Dios para nosotros que aceptando su perdón, su ley, su reino, estamos aceptando el único principio del Dios que nos perdona, la exigencia actual de hacernos según Dios y la promesa del futuro al que desea dirigirnos.

4. Sin embargo, *Jesús no es sólo una función* de Dios para nosotros. Jesús realiza su función porque es presencia de Dios, porque —empleando una palabra arriesgada pero válida— es persona a la que Dios suscita, a la que ama (es Hijo). Por eso Jesús no se diluye en el conjunto de su obra sino que permanece en el trasfondo de ella como presencia de Dios y garantía de salvación para los hombres.

CONCLUSION TEOLOGICA A LA PRIMERA PARTE

Relaciones de Jesús con el Padre

La imagen del padre refleja con relativa exactitud las relaciones que existen entre Dios y Jesús. Padre es aquel que hace surgir al hijo como autónomo y distinto y le introduce, al mismo tiempo, en el ámbito de su amor y su presencia. En esta perspectiva se comprende, de algún modo, la doble dimensión de Jesús a que estamos aludiendo: a) como eslabón del gran proceso cósmico (biológico-psíquico-sociológico) Jesús pertenece al plano de lo creado; b) en cuanto Hijo al que Dios ama y entrega lo que tiene se mueve en el nivel de lo divino. Dios es para Jesús creador y padre. Le ha dado la existencia, le hace distinto y alejado, como un miembro de la línea de los hombres de la tierra. Pero a la vez le ha convertido en reflejo de su propio ser, le ha convertido en hijo y en amigo de tal modo que viene a formar parte de la misma dimensión de lo divino.

La relación con Dios constituye el trasfondo de toda la historia cósmica y humana de Jesús. Dios forma su origen radical, su campo de realización, la meta de su hacerse. Jesús proviene inmediatamente de Dios. Es cierto que surge a través de los con-

dicionamientos de carácter biológico, psíquico y social. Pero en el fondo de todo es Dios mismo el que le llama a la existencia, le suscita y le destina a ser su hijo.

Dios no se limita a influir en el principio de la vida de Jesús (la concepción o nacimiento). Dios influye como origen a lo largo de todo su proceso. Está en el fondo del hacerse psíquico en que surge a la existencia individual. Inspira y fundamenta los condicionamientos sociológicos. Sólo porque Dios actúa desde el centro y sólo porque todo cumple su misión y su palabra, Jesús surge como hijo de Dios desde la hondura de la tierra.

Una vez que el surgimiento de Jesús se ha precisado de esta forma se comprende que Dios sea su ámbito de realización. Dios no es origen como un punto de partida que se queda atrás después de haber cumplido su función: es origen en sentido plenamente humano, a lo largo de un hacerse que culmina en un encuentro.

En ese proceso Jesús se realiza, por un lado, en soledad. Como hombre y como libre debe asumir por sí mismo el riesgo de la existencia, decidir su destino y realizarse. Paradójicamente, lo primero que Dios hace es que su hijo sea diferente, que tenga autonomía y que se encuentre solo sobre el mundo. Si Jesús no fuera distinto, si no hubiera asumido la libertad y el riesgo de su existencia no podría recibir como persona el mandato de su Padre, no podría realizarse ni tender hacia la meta que es el reino.

Pero estar solo no implica hallarse arrojado sobre el mundo y condenado a ningún tipo de encierro permanente. Sólo quien asume su propia soledad puede encontrarse con los otros, puede ayudarles de verdad y suscitar con ellos (o para ellos) un ámbito de existencia interhumana. La comunidad ya no será el conjunto de entidades numéricamente congregadas sino el encuentro de vida que se funda en el regalo de los unos a los otros. Desde esta perspectiva, el Padre, que ha dejado a Jesús solo, es el que al mismo tiempo le conduce al encuentro con los otros. Por eso, Jesús no brota desde el Padre como un hombre individual sino a manera de principio de unidad, de centro de un encuentro. En otras palabras, Dios no puede ser el Padre de Jesús sin ser, al mismo tiempo —y de algún modo— padre de los hombres que están siendo con Jesús hermanos.

Jesús no surge desde el Padre simplemente para ser humano. Surge para hacerse en el contacto con los hombres y tendiendo hacia su Padre. Jesús no ha terminado de hacerse todavía; no ha nacido plenamente. Por eso, en su camino, el Padre se le muestra como aquel que le confiere confianza ante el futuro.

Teniendo en cuenta todo esto podemos determinar las leyes fundamentales de la relación Dios-Jesús y precisarlas como a) influjo, b) comunión y c) mesianismo. Dios es quien influye en Jesús, haciéndole nacer a la existencia. Dios es quien suscita a Jesus como distinto de manera que ambos puedan entrar en comunión y vivir en el encuentro. Dios es, finalmente, quien convierte a Jesús en su enviado, su presencia o su mesías en medio de los hombres.

Si sólo hubiera influjo, Jesús no pasaría de ser una función divina. Se destruiría su independencia, y no sería más que un signo de Dios entre los hombres; nos acercaríamos de esa forma a lo que en las controversias clásicas ha recibido el nombre de monofisitismo: la realidad de lo divino anularía la existencia humana de Jesús.

Si entre Dios y Jesús sólo existiera comunión se correría el peligro de concebir lo humano a modo de entidad independiente. De esa forma nos acercaríamos al peligro nestoriano que convierte a la persona humana de Jesús en realidad que existe antes de hallarse fundada en lo divino.

Es necesario que unamos ambas perspectivas. El primer momento es, lógicamente, el influjo de Dios. Dios mismo es quien suscita (en medio del hacerse de este mundo) la persona humana de Jesús a la que entrega, como Hijo, toda la hondura de su amor y su misterio. Pero Dios no da para crear un simple reflejo de su rostro sino para que surja un ser independiente capaz de mantener un diálogo con él.

En esta perspectiva superamos el viejo principio griego de la participación según el cual los seres se estructuran en un proceso gradualmente descendente: lo inferior es un reflejo de aquello que está arriba y no existe en el fondo contacto de personas sino escala ontológica de seres. Esta perspectiva griega desemboca lógicamente en algún tipo de arrianismo o destruye la diversidad auténtica entre Dios y Jesús.

Nuestra postura se funda en una visión dinámica y personalista de Dios. Actuando como «espíritu», Dios hace que surja una entidad distinta y personal, independiente, libre: nos referimos a Jesús que es hombre y es signo (la presencia y el reflejo) de Dios entre los hombres. Por ser hombre es distinto de Dios. Por ser Hijo se realiza en el encuentro con el Padre y pertenece a la misma intimidad de lo divino. La diversidad de esencias no se contrapone a la unidad radical del encuentro en el que Dios se entrega a Jesús de una manera plena y Jesús le responde de igual forma. Esta doble dimensión (de influjo y encuentro) se abre en

la tercera perspectiva. *Al entregarse como humano a los demás, Jesús les abre el ser de lo divino*: su perdón es perdón de Dios, su ley, la ley del Padre, su reino es el futuro auténtico del hombre.

Jesús no es sólo el que realiza exorcismos con la fuerza del espíritu. No es simplemente el Hijo que viene como humano desde el Padre. Jesús es a la vez el hombre que se encuentra totalmente abierto hacia los otros, de tal forma que su gesto es gesto de Dios para los hombres. Por eso conocer su origen presupone valorar lo que recibe desde Dios para entregarlo abiertamente en nuestro mundo. Al concedernos el perdón, la ley y la promesa de Dios, Jesús se ha convertido en el mesías. Pero con esto nos situamos en un plano postpascual. Para entrar en él tenemos que estudiar el sentido de la muerte y de la resurrección.

INTERMEDIO

MUERTE Y PASCUA COMO CRISIS Y RATIFICACION ESCATOLOGICA DEL ORIGEN DE JESUS

Hemos partido del presente de Jesús: su acción liberadora respecto de los hombres y el esfuerzo por hallarse unido con su Padre. Ese presente era función de su pasado: función de la familia en que ha nacido, del pueblo (de Israel) en que ha surgido a la existencia nacional y religiosa, del imperio romano en que se integra como un hombre de su tiempo. Más al fondo veíamos que Jesús es a la vez función directa de Dios que le ha llamado y le ha encargado una misión entre los hombres.

El presente de Jesús es igualmente función de su futuro: función de Roma y de Israel que pueden cruzarse en su camino, hacer callar su voz y silenciar sus obras llevándole a la muerte. Sin embargo, la respuesta de Israel y Roma nunca puede ser definitiva; sólo Dios es quien dispone del último recurso en la batalla, por eso será Dios el que decida el sentido de Jesús y su futuro.

El presente de Jesús (con su pasado) está pendiente de ratificación. Sin el futuro del reino (la pascua) que avale su gesto, la vida de Jesús se volvería un caminar en vano: habría encendido una ilusión inexistente, habría comenzado una misión aun careciendo del poder de terminarla. Apelaría a la presencia y la respuesta de Dios siendo así que Dios es siempre ausente y no responde a nuestras voces.

El futuro de Jesús no es, por tanto, proyección de los deseos de su vida; no pretende compensar el vacío actual con la ilusión de un mundo nuevo y misterioso, que vendrá muy pronto. El futuro no se forja como huida hacia lo nuevo y lo ignorado sino como la dimensión de profundidad de lo que existe. En otras palabras, el futuro pertenece en Jesús al mismo ser de lo presente. Pero es una dimensión que no se puede manipular, una hondura que no puede manejarse con argumentos ni emplear para defensa

de los propios intereses. El futuro es la respuesta de Dios sobre la vida de Jesús (la pascua).[1]

Por eso, la actitud de Jesús es plenamente abierta: sólo el futuro puede resolver de una manera total el contenido de su origen. Según eso, debemos afirmar que en realidad Jesús no nace (no se realiza) definitivamente sino en la dimensión escatológica. En otras palabras, al ser de Jesús pertenece intrínsecamente su tendencia hacia lo nuevo y la respuesta de Dios a su palabra y a su obra. Si Dios no le responde, si Dios es un futuro que se calla, la persona de Jesús ha de quedarse a medio hacer, como una voz que llama y no la escuchan, como una mano que se tiende buscando salvación y no ha encontrado nadie que responda.

Por todo eso, por la abertura radical de Jesús hacia el futuro del reino y porque toda su palabra y su persona es una especie de pregunta que confía en la respuesta decisiva de Dios, el salvador, la muerte pertenece al enigma de Jesús. Sólo en la muerte y en la pascua podrá verse el sentido y el valor que en realidad tiene su origen.

I. EL ORIGEN DE JESUS FRENTE A LA CRISIS DE SU MUERTE

La actitud de Jesús constituye una apuesta con pocos visos de triunfo: su gesto y libertad le enfrentan con el orden que establece Roma; su manera de enfocar la ley le ha enemistado con los jefes de Israel. Es más, se tiene la impresión de que Jesús ignora la fuerza de su propia realidad mortal cuando proclama el reino a riesgo de su propia muerte. En el fondo de todo está latente la terrible acusación judía: ¿No será Dios mismo el que rechaza la palabra de Jesús y su exigencia? Con esto hemos planteado los dos planos de la apuesta de Jesús: contra el orden social (Israel, Roma) y contra su propia condición de creatura dependiente de Dios.

1. Ese futuro constituye la hondura del presente que nos interpela de manera comprometida, confiada y amorosa. El futuro es, en el fondo, la actuación del Dios que viene; por eso no se puede definir ni utilizar. Sólo es coherente la actitud del que confía, del que sabe que Dios obra (llega el reino) y deja que realice su misión hasta el final. Ponerse totalmente en manos de Dios, tal es la función y el valor del auténtico futuro.

1. *La apuesta de Jesús frente a Israel y Roma*

Como humano, Jesús ha nacido a la vida responsable dentro del orden religioso de Israel. Sin embargo, las antítesis del sermón de la montaña y su manera de romper el sábado, nos dicen que Jesús ha minado el carácter absoluto de la ley israelita. Dando un paso más, podemos afirmar que su actitud frente al pecado, el perdón y la esperanza, contradicen de algún modo el sentir de los profetas y videntes de expresión apocalíptica: supera todo el plano de justicia de Dios y olvida la división entre los buenos y los malos. En resumen, la palabra y el gesto de Jesús destruyen la base en que Israel asienta su elección y su grandeza. [2]

La actitud de Jesús constituye un desafío en contra de su propio origen israelita. Por eso, la respuesta de Israel se nos hace, humanamente hablando, comprensible. Israel habría comprendido y aceptado casi todo. Habría soportado a un asceta delirante y duro, como Juan en el desierto, pregonando el juicio que se acerca. Comprendía al vidente apocalíptico que evita el mundo y su cultura mientras habla de un futuro destructor y recreante. Tendría que aguantar al político, comprometido de una forma realista con la situación social del tiempo y aliado a Roma. Todo se podría soportar desde una perspectiva religiosa. Sin embargo, no se pudo aceptar al hombre que anunciaba el reino y no quería realizar sus signos de manera externa; al hombre que pregonaba la libertad y, al mismo tiempo, hablaba del amor al enemigo; al hombre que luchaba contra el mal y perdonaba a todos los malvados; que rompía la grandeza de la ley, que se ponía en el lugar de Dios y no contaba más que con palabras de un amor externamente inoperante. [3]

El conflicto de Jesús con Israel ha sido primordialmente un conflicto religioso. Jesús ha rechazado, desde Dios, algunos rasgos del orden más sagrado de su pueblo. Los jefes de ese pueblo, en nombre de la ley de Dios, le han condenado. Desde el momento en que la estructura religiosa de Israel ha conducido a Jesús hasta la muerte, todo su camino se ha venido a convertir en problemático. Lo más normal será dudar de sus palabras, de su gesto de perdón, de su esperanza y de la nueva ley que ofrece. Si la misma ley de Dios le ha condenado, hay que pensar que no era Dios el que le avala. [4]

2. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1976, 181-185.
3. E. Schweizer, *Jesus Christus*, 29-30; M. Dibelius, *Jesus*, 103-105.
4. J. Moltmann, *o. c.*, 186-193.

El final de Jesús, como blasfemo, ha trascendido el nivel de lo biológico y humano. Jesús no muere porque ha sido simplemente un hombre. La misma ley de Dios le ha condenado. Por eso, ante la cruz es necesario plantear una pregunta decisiva: ¿de qué lado se halla Dios? ¿está en la ley de los que matan o sostiene la verdad y la exigencia del que muere? Todo el problema del origen de Jesús se plantea aquí de una manera hiriente y decisiva. ¿Era cierto que Jesús tenía la presencia de Dios en sus palabras? Los judíos responden con la cruz y piensan resolver de esa manera todo su problema. Al otro lado de la muerte ya no existen más palabras... a no ser que Dios mismo responda.

Jesús no ha muerto sólo por haber sido un impío, traidor contra el tesoro religioso de su pueblo y un blasfemo. La tradición ha recordado que a Jesús le condenaron a muerte por dos veces: primero el tribunal religioso de Israel y luego la justicia política (imperial) de Roma. Precisamente ha sido esta segunda condena la efectiva. Por eso le conducen al lugar de ejecución como a un bandido que atentaba contra Roma; siguiendo la costumbre del imperio le ejecutan en la cruz, y ponen claro el motivo de la muerte: «Este es (o quiso hacerse) el rey de los judíos» (Mc 15, 26 par).

El hecho de que Jesús ha sido ajusticiado por la autoridad política romana y el mismo tenor de la condena —«rey de los judíos»— pertenece a los datos históricamente más seguros de la tradición evangélica [5]. El hecho es explicable:

> En primer lugar, debemos reconocer que la aparición de Jesús como predicador popular y ambulante pudo, desde el principio, ser entendida y malentendida como política. Por la muchedumbre del pueblo, en el sentido de que él podía ser acaso el mesías enviado por Dios, que había de liberar a Israel del yugo extranjero y traer la anhelada libertad; y por los gobernantes (tanto Herodes Antipas como los dirigentes del pueblo en Jerusalén), en el sentido de que él podía aprovechar su influencia en el pueblo para transformar violentamente el orden existente... La última consecuencia de este malentendido político fue que Jesús sufrió la denuncia de los dirigentes del pueblo a Pilato y padeció la muerte de los criminales políticos, la cruz. [6]

Todo esto es cierto. Pero la muerte de Jesús no fue simplemente un malentendido político; la exigía el orden del imperio. Sin haberlo escogido, a Jesús le tocó moverse dentro de la órbita política de Roma. Intentando superar la situación injusta, y diri-

5. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 195.
6. M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, 85.

gidos a veces por sueños de triunfo religioso, muchos de sus contemporáneos habían escogido el camino de la violencia guerrillera (los celotas). Las intenciones de Jesús fueron distintas: frente al odio que intenta aniquilar al enemigo, Jesús pregona amor y exige que el perdón se extienda a todos (a los mismos enemigos opresores). Frente al orgullo del grupo de los puros que pretenden cumplir la ley, ser justos y alcanzar el triunfo despreciando a los perdidos (pecadores, colaboracionistas y herejes), Jesús ofrece su asistencia y comunión a todos. La sustitución de la violencia por el amor al enemigo y la ruptura de las barreras que dividen a los grupos religiosos y sociales ha convertido a Jesús en personaje totalmente distinto de los líderes políticos (celotas) de su tiempo. Por eso puede afirmarse, en cierto modo, que su muerte fue una equivocación. [7]

Pero, al mismo tiempo, Jesús mostró unos rasgos que le hacían peligroso ante los ojos del poder establecido. Es indudable que habló del reino. Ciertamente el reino era más grande y más valioso que los cambios de política del mundo, pero su urgencia, grandeza y novedad entraban en contraste con los métodos (y la misma presencia) de Roma, al menos en la opinión de gran parte de aquellos que escuchan sus palabras. Además, Jesús se ha sentido totalmente libre en el momento de criticar las instituciones políticas (sociales) de su tiempo cuando ataca la visión de autoridad como «dominio de los unos sobre los otros» (cf. Lc 22, 25-27; Mc 10, 42-45). Y, por encima de todo, está el hecho de aceptar al lado suyo a todos: a los pobres, los bandidos y celotas, los traidores de su pueblo y los humildes campesinos (pescadores) de la tierra. Su palabra suscitó un ensueño de libertad, de renovación interior, de entusiasmo. Es más, su entrada en Jerusalén pudo parecer una provocación, un gesto que amenazaba con romper el frágil equilibrio político que Roma quería mantener a toda costa. Por eso es lógico el final sobre la cruz: Jesús muere como un bandido que intentaba destruir la paz romana. [8]

La muerte de Jesús trasciende también aquí el nivel de lo estrictamente humano. Ha muerto como perturbador de la paz establecida. Buscando el orden de Dios sobre la tierra y por amar a los demás en desmesura, Jesús ha amenazado el equilibrio en que se basa el poder de los que mandan en la tierra. También

7. *Ibid.*, 87-90; O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970, 23-26; J. Moltmann, *o. c.*, 198-206.

8. Cf. M. Hengel, *o. c.*, 90 s; O. Cullmann, *o. c.*, 62 s; J. Moltmann, *o. c.*, 197-198. L. Boff, *Jésus Christ libérateur*, Paris 1975, 111-116.

aquí encontramos un dilema: es preciso decidirse por Jesús o por la fuerza política absoluta. Junto a la cruz, los políticos del tiempo pensaron que se había «hecho abortar» un precedente peligroso, se había destruido un foco de posibles complicaciones. Había vencido una vez más el imperio contra el hombre. Desde un punto de vista puramente humano se dio allí la última palabra: Jesús que aseguraba provenir de Dios venía, en conclusión, de los poderes perturbantes de la tierra. Su dios era tan sólo un ideal o un nombre. El único dios auténtico era Roma, era el imperio con su inmensa voluntad y con su fuerza: los legados de ese dios (del césar) destruyeron a un iluso que decía obrar con el poder del cielo. Sobre esa palabra del imperio y en respuesta a todo el gesto de Jesús no existe más solución positiva y creadora que la de Dios. Sólo si Dios le responde y resucita, la muerte de Jesús no ha sido en vano (no ha constituido la última palabra).

2. *La apuesta frente a Dios. Muerte y comienzo. La llamada de Elías.*

Pero Jesús no ha muerto solamente porque ha sido rechazado por los representantes de Israel y por la fuerza del imperio (Roma). Dando un paso más, debemos afirmar que ha muerto por su propia condición de ser del mundo. Porque ha nacido en esta tierra y porque es suya la condición de todos los humanos, la existencia de Jesús se encuentra dirigida internamente hacia la muerte. El hecho de que venga a terminar sobre la cruz, condenado por Israel y ajusticiado en nombre del imperio, adelanta su final y nos muestra el sentido de su obra. Pero la muerte es expresión y consecuencia de su ser humano.

La muerte pertenece a nuestra esencia. Sin embargo, las palabras de Jesús, tomadas en conjunto, presentaban una apuesta dirigida en contra de la muerte. Jesús juega por el reino; por el reino compromete su existencia y su palabra. Por eso, si Jesús tuvo un sentido, la muerte no se puede convertir en el final de la aventura de su vida. Por encima de la muerte está el perdón que Dios ofrece, está el mandato del amor y la esperanza abierta hacia el futuro. Cuando vive y cuando anuncia todo eso, Jesús está apostando por el reino en contra de su propia muerte.

Es probable que el mismo Jesús haya previsto su muerte en el marco de la lucha que encuadra el adviento del reino. Los apocalípticos hablaban ampliamente del combate del final, de los dolores de parto que preceden a la aurora de los tiempos nuevos.

Jesús se ha situado en ese punto; toda su actitud responde, por un lado, a la certeza de la gran batalla y, por el otro, a la alegría del tiempo que ha llegado. En este contexto de lucha final y de irrupción del tiempo nuevo es posible (probable) que el mismo Jesús haya hablado del sentido y la llegada de su muerte. Aunque debamos afirmar que la mayor parte de las profecías de la pasión han sido compuestas por la iglesia con fines kerigmáticos (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34; 10, 45), presentimos que algunas predicciones de su muerte pueden haber sido pronunciadas por el mismo Jesús.

Parece provenir de Jesús la palabra en que expone su propia misión frente a Herodes. Se trata de una misión que ha de cumplirse hasta el final y se presenta teñido de violencia... «porque un profeta no puede morir si no es en Jerusalén» (Lc 13, 32-33). Aquí se presupone que Jesús sitúa su mensaje y su destino al trasluz de los profetas. Como fue violento el fin de aquéllos, lo será también el suyo [9]. Quizá en la cercanía del final ha presentido la llegada inexorable de su muerte y ha exclamado: «Ya no he de beber más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22, 18). [10]

De todas formas, desconocemos lo que Jesús pensó sobre su muerte [11]. Sólo sabemos que apoyando en Dios su gesto y su palabra, Jesús ha proclamado la victoria del reino y de la vida: la victoria del perdón y del amor sobre la muerte. Sin embargo, como un hijo de la vieja tierra ha muerto. Aquí se ha condensado toda la contradicción de su existencia: como enviado de Dios anuncia vida; como un hombre de la tierra ha muerto. ¿Dónde está su verdad? Todo su mensaje era una apuesta por la vida. Pues bien, ahora que llega el momento de su muerte es necesario ver si existe una respuesta.

Si la muerte es la verdad final, las palabras y los gestos de Jesús que han aludido a Dios como su origen fueron falsos: en realidad no existiría ser divino fuera de la rueda del nacer y deshacerse (del proceso constante del destino). Si la palabra de Jesús fue verdadera es necesario que encontremos a Dios como su origen en el mismo destino de su muerte. Jesús habló del reino por encima del destino de su vida. Quizá se refirió a la resurrección universal, quizá esperaba en una transformación en el mismo

9. Cf. R. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, London 1970, 55-64; *Foundations*, 106-107.
10. Cf. R. Fuller, *Mission*, 75-77; *Foundations*, 107; L. Boff, *o. c.*, 118-121.
11. F. de la Calle, *Respuesta bíblica al dolor de los hombres*, Madrid 1974, 135-138.

momento de su muerte. No sabemos. Pero estamos seguros de que aguardaba el triunfo de Dios y de su reino. Sólo en ese reino podrá tener sentido su origen, su palabra, su persona.

De todas formas, es muy probable que, tal como lo ha recogido la tradición cristiana, la muerte de Jesús ha terminado siendo dura, violenta y abandonada [12]. No se ha reducido a ser un resultado de la confrontación entre Jesús y los poderes del mundo (los judíos y romanos). Era más que una lucha entre el presente de la tierra y el futuro del reino que se acerca. En el momento de su muerte se visibiliza lo que podríamos llamar el enfrentamiento o la distancia entre Jesús y Dios, tal como ha sido reflejado en el grito de la cruz (Mc 15, 34).

La cruz nos ha ofrecido un testimonio de tragedia. Ninguno de sus partidarios asiste a la muerte de Jesús. Las más antiguas tradiciones que nos han legado los últimos momentos del crucificado son de segunda mano. No tenemos certeza absoluta de la presencia y testimonio de las mujeres. Probablemente Jesús ha muerto abandonado y solo. Por eso es lógico que la comunidad primitiva haya entrevisto en su final el terrible alejamiento del Dios que le ha dejado de la mano, en el silencio y en la noche de la muerte.

El Sócrates platónico despide a la existencia sobre el mundo internamente lleno de paz y de grandeza: sabe a dónde va y conoce el sentido de su vida en el pasado. Por eso se despide de la tierra con un gesto triunfante: todo se ha cumplido conforme a lo previsto, todo tiene su puesto y su sentido en el conjunto. Sócrates puede entrar hacia lo nuevo que es la vida del alma, que no acaba. Para Jesús la situación es muy distinta; ha proclamado el gran mensaje de Dios y de su reino como triunfo del amor, como futuro de vida y de victoria. Por eso, ante la muerte se ha sentido derrotado y solo. La muerte le separa de Dios y de su obra; le separa del futuro y de la misma verdad que ha pregonado. Su sentido no es, por tanto, liberación sino tragedia. [13]

El NT reconoce que Jesús ha soportado la muerte con dolor y con dureza (cf. Heb 5, 7; Mc 14, 34; 15, 34-37; Lc 12, 50). Quizá debamos contar con la posibilidad de que en el último

12. En Mc 14, 36 y 15, 34 se recoge una experiencia eclesial; pero en ambos casos se transmite lo que ha debido ser la hondura y soledad del combate de Jesús ante la muerte.

13. O. Cullmann, *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca 1972, 236 s. Para esbozar el abandono de Jesús en el momento de la muerte nos servimos de F. de la Calle, *o. c.*, 137.

momento haya perdido su firmeza antigua, gritando envuelto en miedo, soledad, angustia [14]. Nunca podremos decirlo con certeza. Desde un punto de vista puramente histórico el dato más seguro lo forma ese grito inarticulado y poderoso que precede a su partida (Mc 15, 34. 37 par). Ciertamente, el grito puede ser un elemento de carácter religioso o teológico. Los que mueren asfixiados en una cruz son incapaces de gritar. Por eso la voz grande pudiera haber surgido en la iglesia como signo apocalíptico, para mostrar que con la muerte de Jesús ha llegado el fin del mundo. Parece que es semejante la función de la voz en el trasfondo de Mc 1, 11 [15]. De todas formas, es probable que el grito constituya un verdadero recuerdo de la historia: precisamente, porque los crucificados no gritan, se ha conservado ese gesto como extraño y significativo. Así lo toma al menos Marcos, que ha recibido el dato de una tradición más antigua. [16]

Histórico o no, el grito de Jesús se ha interpretado como un signo prodigioso que requiere aclaración [17]. El evangelio de Marcos ofrece dos maneras totalmente diferentes de entenderlo: a) algunos de los presentes suponen que Jesús invoca a Elías pidiendo que le ayude; b) la comunidad creyente ha escuchado en el fondo de aquel grito las más dolientes palabras del salterio: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34-37) [18]. Esta doble interpretación hace probable que el grito haya sido «histórico» y que, dentro de su radical ambigüedad, haya sonado relativamente semejante a *elōi*, *ēli* o *ēlias*. Pienso que la opinión de los que estaban presentes —«llama a Elías»— tiene en su favor la posibilidad de ser sincera. Sabemos que algunos contemporáneos de Jesús le han confundido con Elías o han pensado que su obra se encontraba avalada por la vuelta victoriosa del profeta antiguo (cf. Mc 6, 15 y 8, 28). Por eso, el grito que per-

14. Esta posibilidad de una especie de desesperación o falta de valor de Jesús en el momento final de la muerte la expone abiertamente R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, en *Exegetica*, Tübingen 1967, 453. Sin seguirle abiertamente, juzgamos que Jesús ha debido sufrir en toda su crudeza el abandono y angustia de la muerte.

15. Cf. H. Schützeichel, *Der Todesschrei Jesu*: Trierer Th. Zeitschr. 83 (1974) 1-16. El grito fuerte aparece como signo apocalíptico en Is 40, 9; 58, 1; Jer 31, 6; 1 Tes 4, 16; Ap 1, 10 etc.

16. Cf. H. Schützeichel, *o. c.*, 4-5; R. Bultmann, *Geschichte*, 342; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1968, 203 s.

17. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 346.

18. Con R. Bultmann, *Geschichte*, 304, suponemos que las palabras de Jesús en Mc 15, 34, al menos en su forma actual, reflejan la conciencia de la iglesia que ha leído la pasión a la luz del Salmo 22. En el fondo de las interpretaciones de ese grito existe, sin embargo, un fondo histórico, como lo refleja el hecho de que se recuerden las palabras de los que piensan que Jesús invoca a Elías.

ciben en sus labios moribundos, tiene todos los rasgos de un fracaso: Jesús muere invocando la ayuda victoriosa de Elías, muere clamando justicia salvadora y nadie acude a la voz de su llamada. [19]

Esta invocación nos parece importante para entender el sentido del origen de Jesús. Si en realidad Jesús hubiera sido un enviado de Elías (o su misma presencia sobre el mundo), la opinión de los presentes hubiera sido exacta. Si viene Elías y le salva, su misión tendrá sentido. Si no viene, hay que pensar que todo ha sido una ilusión. En esta perspectiva debemos añadir que la interpretación de los observadores que suponen que Jesús habla de Elías, no tiene por qué ser signo de burla. Quizá hay al fondo una esperanza oculta, aquella fe inicial de los que en otro tiempo interpretaron las palabras de Jesús sobre el trasluz del gran profeta que retorna. [20]

La iglesia sabe que algunos entendieron el grito de Jesús como llamada a Elías: se apoyaban para eso en razones de carácter «fonético» (?) y teológico. Los creyentes, sin embargo, no han podido aceptar esa visión. La agonía de Jesús en el final no ha estado motivada por el silencio de Elías que no ha vuelto. La lucha de Jesús ha sido más profunda. La ha librado en realidad con Dios y no con un profeta. Por eso se interpreta el grito a la luz de otras palabras, las del salmo 22, 2: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?».

19. En un trabajo muy inteligente y sugestivo Th. Boman, *Das letzte Wort Jesu*: StTheo 16 (1962) 103-119, intenta reconstruir el tenor exacto del grito de Jesús. En realidad, no se trataría de un grito inarticulado sino de una confesión religiosa fundamental de la piedad israelita. Tomando unas palabras del final del gran Hallel, que se habían cantado ya en la última cena, Jesús proclamó en la cruz *Eli attā* (¡tú eres mi Dios!). De esa manera habría mostrado sobre el patíbulo su grandeza de alma y su confianza. Los judíos más cercanos, pensando que Jesús hablaba en arameo y no en hebreo, entendieron sus palabras de una forma algo distinta, como si se tratara de *Elijjā tā* (¡Elías, ven!). Los discípulos (las mujeres) que habían escuchado las palabras desde lejos no habrían comprendido el contexto del salmo (118, 28) en que se hallaban incluidas; por eso, buscando después en el AT unas palabras semejantes de invocación de Dios habrían acudido a Sal 22, 11 (y después al 22, 2), traduciendo el grito de Jesús con el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Cf. H. Schützeichel, *o. c.*, 7.

Esta interpretación de Th. Boman ofrece el valor de señalar el problema que plantea el hecho de la invocación de Elías. Sin embargo, nos parece que todo el tenor de su argumentación carece de adecuada base histórico-crítica, montándose en una cadena de suposiciones, posibles pero muy inverosímiles.

20. En esta perspectiva de esperanza de Elías no es absolutamente necesario que las palabras de Jesús pudieran confundirse fácilmente con la invocación de «Elías, ven» (*Elijjā tā*) de que nos habla Th. Boman, *o. c.*, 116 s. Bastaba un lejano parecido para suponer que se buscaba a Elías. En este sentido pensamos que la diferencia entre el *eloi* (arameo) de Mc 15, 34 y el *eli* (hebreo) de Mt 27, 46 es secundaria: Cf. E. Lohmeyer, *o. c.*, 346. Sobre el transfondo y la forma de la cita de Sal 22, 2, cf. K. Stendahl, *The school of St. Matthew*, Lund, s. a., 2.ª ed., 83-87.

El abandono de Jesús sobre la cruz constituyó para la iglesia un enigma doloroso, que se intenta precisar por medio de ese salmo [21]. En su temor original el salmo tiene un sentido doble: a) por un lado se invoca al viejo Dios del pacto; se le siente muy cercano y se le llama, una y otra vez, con toda confianza; b) al mismo tiempo, se descubre a Dios como lejano: ha desviado el rostro y abandona en el dolor y soledad precisamente al mismo justo que le invoca. En esta dialéctica de ausencia y cercanía, en medio de la lucha en que el creyente se refugia (o quiere refugiarse) en aquel mismo Dios que le abandona, está la clave de este salmo. Por eso desemboca en una segunda parte de victoria y canto de alabanza (versos 23-32): el justo humillado por Dios (o ante Dios) recibirá la recompensa (o ha de ser exaltado). [22]

En el destino de Jesús, tal como la iglesia lo ha entrevisto en este grito, son esenciales el abandono de Dios y su presencia. Porque está siempre en el fondo y es sentido de su vida, le ha invocado Jesús como a su Dios. Porque se encuentra inmensamente lejos, le ha llamado preguntando el por qué de su abandono. En esta dualidad es donde Jesús alcanza su pleno ser humano y descubre definitivamente al Padre. [23]

Pertenece al ser del padre hacer que el hijo venga a ser distinto, aunque eso implique una exigencia. El hijo tiene que pasar por el gran trauma de romper el cordón umbilical que le protege en el regazo de la madre, en una vida resguardada y ya segura. Ser hombre supone el arriesgarse a ser independiente, asumir la propia libertad y construir la propia vida.

Pues bien, está en la entraña de los hombres el saber que son mortales. Nadie nace ya formado. Nacer es comenzar a realizarse y pertenece a nuestra esencia el entregarnos en los brazos de la muerte. Jesús sólo se ha hecho plenamente humano cuando asume la verdad y el riesgo que implica la existencia: cuando siente la

21. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 304; F. de la Calle, *o. c.*, 137-138. Los mismos dogmáticos suponen que Mc 15, 34 es obra de la iglesia, que ha penetrado en el sentido de la muerte de Jesús y quiere precisarlo: cf. J. Moltmann, *o. c.*, 208-209; H. Mühlen, *El concepto de Dios*, en M. Gesteira - J. Pikaza y otros, *La trinidad, ¿mito o misterio?*, Salamanca 1973, 153-179, especialmente 165-166. Lc 23, 46 y Jn 19, 30 valoran de otra forma las últimas palabras de Jesús, utilizando sus propios presupuestos teológicos y separándose de la visión más primtiva que reflejan Marcos y Mateo.

22. Una buena presentación del tema, con bibliografía, en H. Schützeichel, *o. c.*, 8-11.

23. Cf. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, 406; H. Schützeichel, *o. c.*, 12.

dureza de la muerte en forma de abandono del Dios que ha conocido, cuando al final de su camino se ha encontrado solo, amenazado y sin salida y, sin embargo, continúa llamándole «Dios mío» y anhelando su presencia.

Con esto hemos llegado a la causa más profunda del origen de Jesús. Jesús no muere simplemente por haber sido un blasfemo condenado por los jefes de Israel. Ni muere porque puede llegar a ser peligro para Roma. Muere por ser hombre y porque al hombre pertenece el realizarse de la historia, el caminar y perecer en el final de su camino; Jesús muere, sobre todo, porque es «hijo» y como tal hace presente el poder y realidad de Dios entre los hombres.

Porque Dios ama a Jesús, porque le escoge como el Hijo y es origen de su vida, debe hacerle ser distinto. Y sólo aquí, en el abandono de la cruz, en la pasión sin esperanza y en la muerte, Jesús termina siendo plenamente humano, ha provenido de Dios y ha realizado su misterio entre los hombres. En esta perspectiva, podemos utilizar una comparación y afirmar que su muerte es una apuesta dirigida a Dios.

Cuando los hombres cruzan una apuesta, cuentan siempre con razones que la avalen. Frente a Dios es diferente. En la apuesta de la cruz Jesús no tiene nada. Sólo cuenta con su propio abandono y con su muerte. Pero es ahí precisamente donde Dios puede ofrecerle la respuesta. La vida de los hombres, y de forma especial la vida de Jesús, debe entenderse como historia de un encuentro (como diálogo): Jesús viene de Dios y está relacionado con Dios al invocarle y realizar su amor sobre la tierra. Sin embargo, su camino choca con la muerte. Ya no puede más. Mirando hacia sí mismo sólo tiene su abandono y tiene un grito de búsqueda anhelante. Todo depende ahora de Dios. Si Dios responde es que la historia de Jesús estaba en las manos de Dios desde el principio; si sólo hay un silencio, es que Jesús era un iluso.

Todo el sentido y el valor del origen de Jesús se está jugando en el silencio y abandono de la cruz. Si Dios es de verdad el Padre, ese abandono será el «trauma» de un nuevo nacimiento; sólo al desligarle de sus viejas ataduras y cobijo sobre el mundo, Dios vendrá a ser Padre verdadero de Jesús, será su origen.

Está en crisis el valor de lo pasado. Si Dios no le responde, la confianza del pasado fue ilusoria y el origen de las obras y persona de Jesús un espejismo. Está en tinieblas su futuro. ¿Podrá responder Dios sobre la cruz de un muerto? En el misterio de la

cruz se está jugando ya no sólo el sentido de Jesús, sino el sentido de Dios para nosotros.[24]

En conclusión, podemos afirmar que la muerte de Jesús expresa al mismo tiempo la fidelidad a su misión y la hondura de su crisis. Expresa la fidelidad al valor de su obra: si no hubiera arriesgado todo hasta el peligro de la muerte, no podría proclamar que su mensaje es decisivo más allá de su existencia sobre el mundo. Su muerte es también signo de una crisis. Crisis, pues la voz (la realidad) de su mensaje trasciende la estructura de este mundo; crisis, porque sólo en el momento de jugar su vida y siendo fiel hasta la muerte, puede decidirse la verdad del reino; crisis, porque el hombre continúa siendo humano y al final de su camino encuentra siempre su propia soledad y su abandono, la pregunta que no tiene respuesta sobre el mundo.

En esta doble perspectiva de fidelidad y crisis, la muerte de Jesús desvela sus tres dimensiones, de fracaso, de pregunta abierta y de esperanza.

La muerte es fracaso en el plano social y religioso. Es fracaso porque han vencido los dioses del imperio (Roma) contra el pobre mensajero galileo. Fracaso, porque triunfa la ley de los judíos contra aquel que le perturba. Fracaso, finalmente, desde un Dios al que se invoca como el orden de la tierra o como ley del mundo.

Dentro del fracaso, la muerte de Jesús constituye una pregunta abierta frente al cielo. Jesús ha pregonado amor y reino. Ha publicado la fuerza del perdón e inaugurado un nuevo tiempo de vida y salvación para los hombres. Por eso, cuando muere, toda su verdad comienza a hacerse problemática.

La pregunta de la muerte de Jesús se puede hacer sin esperanza. Tal parece haber sido la actitud de los discípulos que escapan, la sensación de los que un día escucharon sus palabras y siguieron buscando sus caminos. Puede ser también una pregunta llena de esperanza: esperanza dentro del abandono, porque el reino que Jesús ha predicado es más valioso que la muerte; esperanza, porque es Dios quien debe hablar la última palabra. Pero con esto planteamos ya el misterio de la pascua.

24. Aquí no podemos desarrollar el sentido trinitario (intradivino) de la muerte de Jesús, tal como ha sido esbozado por J. Moltmann, *o. c.*, 206-219. Cf. también *The «Crucified God»: a trinitarian theology of the cross*: Interpretation 26 (1972) 278-299 y *Die Vervandlung des Leidens*: EvK 5 (1972) 713-717. Esa visión implica ya una lectura trinitaria del misterio de la cruz, lectura que nosotros, siguiendo nuestro método de estudio, no podemos realizar en este momento. También ha interpretado trinitariamente la muerte de Jesús H. Mühlen, *o. c.*, 164-165.

II. LA INTERPRETACION DE LA PASCUA Y EL ORIGEN DE JESUS

El problema del origen se había planteado ya en el tiempo de la vida de Jesús, de tal manera que las líneas de interpretación fundamental se hallaban, al menos, esbozadas. Desde el hecho pascual se establece, sin embargo, una perspectiva diferente.

En las tradiciones prepascuales lo importante es siempre el reino. Jesús no anuncia su persona ni proclama el valor de su venida sobre el mundo. Se preocupa, antes que nada, del misterio de Dios y de su reino que se acerca. Todo lo demás, hasta su misma realidad humana, está en función de esa venida de Dios hacia los hombres.

La tradición postpascual interpreta el reino en forma de expresión y presencia de Jesús. El mensajero del reino se convierte en el objeto del mensaje, de tal forma que los suyos —los creyentes— ya no siguen anunciando simplemente las palabras de Jesús (perdón, promesa del reino y exigencia de una vida nueva); anuncian a Jesús resucitado, como el hombre en el que Dios ha realizado su función definitiva; anuncian a Jesús como principio y como centro de la nueva realidad (el reino de Dios entre los hombres). El proclamador se ha convertido en proclamado.[25]

Existe un camino de Dios antes de la pascua. Existe, con el AT, una certeza de ayuda y cercanía y la esperanza de un futuro abierto. Existe, con la vida de Jesús, la gran verdad de la victoria sobre el mal, la invocación del Padre, la inminencia agradecida del reino que se acerca. Pero sólo con la pascua descubrimos que el camino es cierto, la palabra verdadera, la esperanza llena. Dios no está sólo en un futuro imprevisible, en la unidad original del cosmos, en la propia vida tanteante, abandonada. Dios se encuentra de manera total en el destino de Jesús resucitado.[26]

Sólo desde lo pascual, tiene sentido la cristología explícita con sus tres dimensiones fundamentales: a) alabanza de Dios, al que encontramos presente en Jesucristo como origen y principio de la

25. Aludimos a la formulación de R. Bultmann, *Theologie des NT*, 35: «Er, früher der Träger der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesentlicher Inhalt. Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden». Cf. R. Fuller, *Foundations*, 142-143. La cristología se puede precisar como la respuesta confesional y kerigmática a la historia y el mensaje de Jesús; una respuesta en la que los hombres confiesan que es Dios el que actúa en la obra de Jesús; una respuesta en que proclaman que Dios nos redime por medio de Jesús.

26. Sobre el sentido de Dios y de Jesús en el transfondo de la resurrección, cf. L. E. Keck, *A future for the historical Jesus*, London 1972, 233-241.

vida de los hombres; b) descubrimiento de nuestra vida con la capacidad de hacernos libremente, como auténticas personas dirigidas al amor y hacia el futuro; c) abertura hacia los otros desde el Cristo que nos hace mensajeros de plenitud y libertad para los hombres.

Aquí no podemos desarrollar esos elementos de la pascua en cuanto contenido de una cristología explícita [27]. Tratamos del origen de Jesús, y en ese contexto debemos plantear nuestras preguntas. Resumiendo lo anterior y preparando lo que viene, es necesario señalar que el tema del origen de Jesús se ha estructurado en tres momentos:

1. Partimos de la historia. Sin la vida bien concreta, datable sobre el mundo y rebosante de promesa y existencia, de aquel hombre abierto a Dios y mensajero de su reino y su perdón sobre la tierra toda la pascua de Jesús sería un mito. Por eso, al plantear el tema del origen, al tratar de Dios como principio y fuente de la vida de su Cristo, no podemos olvidar nunca que estamos refiriéndonos al profeta galileo ajusticiado un día por blasfemo y guerrillero.

2. Del camino de la historia llegamos a la pascua. La pascua no supone simplemente que la acción de Jesús se continúa. No se ha limitado a constatar que el movimiento de su vida y libertad se extiende tras su muerte. Incluyendo todo esto, la pascua es a la vez la confesión de que Jesús está exaltado, de tal modo que su misma realidad (o su persona) existe en lo divino y fundamenta desde allí la vida de los hombres. Sin negar la ruptura que la muerte ha presupuesto, la pascua sólo tiene sentido dentro de una continuidad personal entre el Jesús de la tierra y el Señor glorioso. Por eso nuestro problema es el siguiente: buscamos el origen del que ha sido y es (o llega a ser) Señor resucitado. [28]

3. La resurrección no ha destruido el tema del origen. Es más, pensamos que sólo con la pascua puede comprenderse lo que implica el Padre de Jesús y la influencia del espíritu en su vida

27. Desarrolla esos elementos H. Dembowski, *Grundfragen*, 68-89, mostrando que la pascua se precisa como: a) ámbito en que se proclama a Jesús como Cristo; b) lugar en que se realiza auténticamente la existencia, y c) posibilidad de unificación interhumana en torno a la palabra escuchada.

28. Cf. H. B. Balz, *Methodische Probleme*, 113-114. Sobre la continuidad personal de Jesús, el Cristo, en quien se unen, en el transcurso de un proceso de realización, la vida sobre el mundo y la gloria de la pascua, cf. W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung*, 335-340 y R. Slenczka, *Geschichtlichkeit*, 327 s. La pascua asume y transfigura todo el mensaje de Jesús y su pasión (su muerte). Cf. J. Moltmann, *o. c.*, 228 s. Sólo a partir de este fondo se puede tratar del sentido del origen de Jesús.

y en sus obras. La resurrección constituye el nacimiento pleno de Jesús a su destino de señor y salvador (el culmen de su historia y de su hacerse; cf. Rom 1, 3-4). Por eso, al referirse al origen de Jesús, los textos del NT están hablando del principio de aquel que ha pregonado la palabra, que ha sufrido en el Calvario y es Señor resucitado. Por eso, carece de sentido el referirse al nacimiento como simple hecho biológico. Lo que llamamos navidad condensa el gran misterio de aquel hombre que proviene de Dios y ha culminado su destino en Dios por medio de la pascua.[29]

Por eso, el sentido y realidad del origen de Jesús depende del modo de entender su resurrección. Esto nos obliga a interpretar el mensaje pascual dentro de las dos perspectivas fundamentales que ha recibido en la exégesis moderna: 1. aludiremos, en un primer momento, a los autores que interpretan la pascua como expresión de la verdad de Jesús; 2. nos detendremos, después, en los que piensan que la pascua alude a la misma realidad de Jesús, pero la sitúan en un ámbito de futuro (parusía); 3. sólo al superar la unilateralidad de estas posturas podremos enfocar el verdadero sentido del origen de Jesús partiendo de la pascua.

1. *Pascua como expresión de la verdad de Jesús*

Muerte y resurrección constituyen para Bultmann los dos planos de un mismo acontecer. Como realidad histórica, la muerte de Jesús ha sido un hecho concreto de la tierra. La fe atestigua, sin embargo, que en el fondo de aquel hecho se actualiza la presencia escatológica de Dios, la pascua como juicio de condena y salvación para los hombres. Distinguir cuidadosamente estos planos y unirlos, a la vez, de forma paradójica es el centro de todo el pensamiento teológico de Bultmann.[30]

Según esto, la resurrección de Cristo es, en el fondo, la expresión de la importancia de su muerte. Testifica que la cruz no ha sido simplemente la agonía de un ajusticiado sino el hecho escatológico del juicio de Dios que ha destruido la fuerza de la muerte y que inaugura un nuevo tipo de existencia para el hombre.[31]

29. Cf. H. Küng, *Christ sein*, 427-428; K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 151-191; C. K. Barret, *Holy Spirit*, 17-24. Sobre los diversos modos de presentar el origen de Jesús, cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 132 s; H. Conzelmann, *Grundriss*, 223 s; F. de la Calle, *Teología del cuarto evangelio*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca ²1975, 385 s.

30. Cf. R. Bultmann, *Zu Schniewinds Thesen*, en KM I, 1967, 128-134; J. Pikaza, *Exégesis y filosofía*, Madrid 1972, 212-214.

31. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, en KM I, 1967, 44-45.

Creer en la resurrección implica, para Bultmann, dos momentos igualmente decisivos: a) por un lado es necesario ver la cruz como actuación del Dios que salva; sólo por ser el hecho salvador de Dios, la vida en medio de la muerte, la cruz es para el hombre cruz de Cristo, pascua; b) la fuerza salvadora de esta cruz se hace presente en la palabra de un mensaje; esa palabra no es recuerdo de un fenómeno pasado, ni es tampoco un argumento acerca de la vida, ni un recurso de carácter moralista; ese mensaje es la presencia de Jesús crucificado (de su pascua) en medio de los hombres. [32]

De esta forma se expresan los dos elementos primordiales de la pascua: a) Dios está presente en la cruz de Jesucristo realizando su juicio sobre el mundo; b) Cristo resucita en el kerigma de la iglesia, es decir, en el mensaje proclamado y en la vida de aquellos que se dejan transformar al aceptarlo.

Pensamos que al hablar de esta manera, Bultmann ha corrido el riesgo de ignorar al Jesús concreto, convirtiéndolo en función del encuentro de Dios y de los hombres. En el fondo, a Bultmann no le importa la persona de Jesús; no le interesa su destino de hombre que se hace, que se entrega a los demás y muere ajusticiado. Le importa la verdad de la palabra, el hecho de la cruz como señal de juicio (muerte al mundo viejo y vida nueva). A pesar de su valor, pensamos que esas categorías son insuficientes para expresar todo el contenido de Jesús y de su obra. Siendo un suceso entre Dios y los hombres, la resurrección constituye un momento real en el hacerse de Jesús. [33]

Para Bultmann, el problema del origen de Jesús como persona carece de sentido: la persona se diluye; queda la palabra. Jesús es simplemente esa palabra que proviene de Dios, es la expresión del juicio que se anuncia en el mensaje de la iglesia. Por eso, repetimos, el problema de Jesús como persona y de su origen, tal como lo estamos planteando, carece para Bultmann de sentido.

Siguiendo a Bultmann, y centrando su atención en el mensaje de la vida nueva y en la fuerza del amor que ha propagado, W. Marxsen interpreta la pascua como garantía de que la causa de Jesús sigue adelante. La causa de Jesús consiste en entregarse a Dios en este mundo y liberarse para amar, perderse en interés del prójimo y sentir que en esa misma actitud está la vida y salvación para los hombres. [34]

32. R. Bultmann, *o. c.*, 46-48; *Jesus*, 147-148.
33. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 39-40.
34. Cf. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974, 190.

Función propia de Jesús ha sido el convocar a los hombres a la fe y ponerles en una perspectiva escatológica. La fe no consiste en confesar «Jesús es Señor» o aplicarle un título distinto. Tiene fe el que acepta el valor del mensaje de Jesús y configura su existencia de una forma consecuente. [35]

Jesús no ha sido simplemente un hombre. Los que encuentran a Jesús en el camino de la vida, los que escuchan su palabra y viven su modelo, han descubierto algo mayor que todos los misterios de la tierra: lo divino [36]. Sin embargo, lo que importa no es la vida aislada de Jesús, no es su destino o su persona. Lo decisivo es el misterio de la vida que transmite, la verdad que nos ofrece y nos regala.

Pues bien, cuando Jesús ha muerto los discípulos pregonan que está vivo. Para expresar su fe utilizan dos imágenes distintas: dentro del campo de experiencia de la vieja apocalíptica confiesan que ha resucitado de los muertos; en un contexto más teológico, precisan la misma realidad al afirmar que está exaltado. [37]

Las dos formas de interpretar la victoria de Jesús sobre la muerte son valiosas. Pero, más que una realidad que vale por sí misma, constituyen el símbolo de un misterio diferente: a) afirman que la causa de Jesús sigue adelante: su vida y su mensaje eran verdad y permanecen por encima de su muerte; b) la salvación no es de la tierra: es un don que nos ofrecen, es gracia que Dios mismo nos concede por el Cristo; c) finalmente, y con una inmensa dosis de confianza, se puede confesar que Jesús está en Dios. Con eso termina nuestro discurso. Añadir una palabra más, afirmar que Jesús está resucitado, que vive de esta forma o de la otra, significa romper el silencio del NT, queriendo manejar lo que ha de ser desconocido. [38]

Los mismos reparos que hemos puesto a Bultmann, deben aplicarse a Marxsen. Ciertamente, la resurrección es un misterio que no se puede desvelar. Es más, el hecho de que Marxsen se ha centrado en la causa de Jesús y no en el juicio de su muerte

35. W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1969, 50.
36. W. Marxsen, *Jesus hat viele Namen*, en *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968, 220 y *Zur Frage nach dem historischen Jesus*: TLZ 87 (1962) 580.
37. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, 179 s.
38. Tal es el sentido de la obra de W. Marxsen tal como se expone temáticamente en *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964 y en *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*, Gütersloh 1972, cuya traducción castellana hemos venido citando previamente. Para una visión crítica de esta postura, cf. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 39-43; F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Santander 1971 69 s; R. R. Bater, *Towards a more biblical view of the resurrection*: Interpretation 29 (1969) 47-65.

(como Bultmann) nos parece positivo. Pensamos, sin embargo, que el mensaje de Jesús para la iglesia no se puede separar de su destino o su persona. Por eso no basta afirmar que su causa sigue adelante. Es preciso descubrir a Jesús como el que vive y plantear sobre ese fondo el tema de su origen. De lo contrario, se corre el riesgo de hacer que su mensaje acabe siendo igualmente inoperante.

En esta perspectiva se sitúa, en fin, la obra de H. Braun y su manera de entender al Cristo. Braun se funda en una especie de antropología existencial de carácter comunitario, que interpreta al ser humano en tres momentos: pecado, gracia y exigencia. a) El hombre es radicalmente pecado; está perdido sobre el mundo y necesita, para hacerse de verdad, que los demás le ofrezcan su firmeza y asistencia; sin ella es vacilante o se convierte en animal de instintos. b) Apoyado en los demás, el hombre puede realizarse como humano: recibe un campo de existencia en el amor y viene a ser capaz de hacerse de manera verdadera. c) Al aceptar la gracia de la vida que le ofrecen los demás, el hombre debe convertirse en una gracia que se ofrece hacia los otros, creando para ellos un ámbito de amor en el que sean capaces de realizarse como humanos. [39]

Braun supone que el valor del evangelio consiste fundamentalmente en el descubrimiento de esa antropología. Jesús advierte que el hombre es incapaz de conseguir el reino, pues se encuentra perdido sobre el mundo, solo e impotente. Pero, al mismo tiempo, ha proclamado con toda su firmeza que se acerca el reino como don que nos arraiga en la existencia, como gracia que se ofrece, como don y como gracia que se ofrecen y realizan a través de un amor interhumano. Sólo en ese amor podemos existir de una manera verdaderamente humana. [40]

Además de ser un maestro que anuncia la verdad, Jesús ha sido un hombre auténtico que vive lo que enseña y actualiza en su existencia el contenido del mensaje que proclama. No se limitó a predicar, sino que ha realizado la apertura y el amor que él exigía de los otros, acercándose precisamente a aquellos cuya vida estaba amenazada y carecía de futuro. «Su comportamiento capacitó y animó a un recto amor al prójimo a aquellos que estaban a punto de renunciar a sí mismos». [41]

39. Cf. H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 335-336.
40. H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, en *o. c.*, 246 s.
41. H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 146.

Los discípulos sintieron que Jesús (su esperanza y su mensaje) trascendía el arco de su vida. Por eso, tras la muerte, se ha convertido en signo de la auténtica vida de los hombres. La iglesia ha reflejado esta experiencia en formas de aquel tiempo al afirmar que está resucitado, que ha triunfado de la muerte y vive para siempre en el misterio radical de lo divino. Con palabras del viejo judaísmo y de la antigua ontología, ha precisado lo mismo al sostener que ese Jesús es hijo del hombre (salvador y juez definitivo), hijo de Dios, señor o cristo. Por eso, ni la facticidad de la resurrección ni las formulaciones cristológicas valen por sí mismas; no han sido más que un medio para mostrar que Jesús ha desvelado el más profundo sentido de la realidad, convirtiéndose de esa manera en la autoridad definitiva de los hombres.[42]

La pascua es para Braun una forma de expresar la autoridad de Jesús. Tomado en sí mismo, el hecho de la resurrección constituye un elemento conocido de la antigua mitología. Lo que importa es que ese mito se aplica ahora a este hombre y no a los héroes del pasado ya perdido o a las fuerzas naturales de la tierra. De esa forma se ha indicado que sólo la verdad de Jesús era decisiva. Es eso lo que nos vale. Mientras tanto, el símbolo de la resurrección ha perdido para nosotros todo su sentido.[43]

Desde aquí tenemos que preguntar por el origen de Jesús. Bultmann y Marxsen suponían que la persona de Jesús desaparece y sólo queda la verdad que nos transmite y que está simbolizada por la unión de lo divino y de lo humano y la manera de realizar auténticamente la existencia. Con Braun, hay que avanzar un paso

42. *Ibid.*, 147 s. Dentro de esta perspectiva, es lógico que H. Braun suponga que el mensaje de Pablo y Juan concuerda totalmente con aquello que Jesús ha proclamado. Ciertamente, la forma de expresión es nueva; pero la verdad más radical que enseñan Pablo y Juan ofrece el mismo contenido del mensaje de Jesús, la misma forma de entender al hombre. Los tres sostienen que el hombre está perdido en el pecado o la tiniebla. Los tres saben que el hombre sueña con salvarse pero no puede hacerlo por sí mismo. Por eso necesita de la gracia de Dios que se precisa en forma de salvación de los impíos (Pablo) o de nuevo nacimiento (Juan). Cf. *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, en *o. c.*, 243 s, 268 s, 272 s.

Esto nos muestra que la referencia al hecho pascual y los títulos de Jesús constituyen una especie de lenguaje mítico variable. En palabras de H. Braun, los datos cristológicos constituyen la variable del NT; lo básico y constante es el transfondo antropológico que subyace en Jesús, Juan y Pablo: cf. *o. c.*, 272 s. Para una crítica de esta postura: E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche* II, 45 s.

43. H. Braun, 153: «La fe en la resurrección es una forma de expresión cristiana antigua, y en verdad una forma de expresión condicionada por el mundo circundante, de la autoridad que Jesús ha adquirido sobre el hombre. No podemos hoy considerar esta forma de expresión como obligatoria para nosotros. Pero la autoridad de Jesús a que se alude mediante esta forma de expresión sí puede muy bien hacerse obligatoria para nosotros».

más. El mismo Dios se ha convertido en expresión (símbolo y hondura) del hacerse humano; Dios se confunde con la forma auténtica de ser y realizarse de los hombres, la humanidad vivida radicalmente en forma de don y de tarea. [44]

Esto significa que el mensaje de Jesús ya no se encuentra unido a presupuestos de carácter teológico (existencia de Dios). El hombre moderno es ateo y puede serlo. Precisamente al aceptar esa verdad es cuando se puede entender y actualizar en toda su radicalidad el mensaje de Jesús, sin confundirlo con ontologías siempre problemáticas [45]. Por eso en el NT la palabra de Dios no se refiere a ningún tipo de entidad que goce de existencia por sí misma. No es un ser ultramundano o trascendente. Dios constituye, más bien, la urgencia de un cambio de conducta; es la verdad de nuestra vida como gracia, la realidad de nuestro hacerse abierto hacia los otros, el sentido de nuestra «inter-humanidad» [46]. Por eso la gracia de Dios se identifica con el amor que nos ofrecen los demás (padres, amigos). Correlativamente, amar a Dios significa estar abiertos a los otros. En ese ser amados y amar, en la comunidad que así se fundamenta, está la verdad de Jesús y su presencia entre los hombres, está Dios, el contenido (sentido y realidad) de la palabra que Jesús ha proclamado. [47]

Lógicamente, desde aquí carece de sentido preguntarse por el origen de Jesús. Jesús, como los hombres que realizan de una forma auténtica su vida, procede del misterio (realidad original) del ser que es gracia y exigencia. Allí donde el hombre se realiza de verdad, allí procede de Dios y le actualiza (le convierte en realidad) sobre la tierra. Ha sido Jesús quien lo ha mostrado de una manera total y decisiva. Por eso es Jesús el hombre que ha nacido de verdad de (o en) lo divino de la vida.

Una vez que hemos visto las posturas de Bultmann, Marxsen y Braun, podemos ofrecer unas reflexiones críticas de conjunto. Es común a los tres el diluir el valor de Jesús como persona en el trasfondo de su acción de mensajero de Dios entre los hombres: es función, signo y verdad del juicio de Dios sobre la historia

44. H. Braun, *o. c.*, 159 s.
45. H. Braun, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 291.
46. H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des NT*, en *o. c.*, 335.
47. Según H. Braun no existe teonomía ni heteronomía. Sólo puede haber autonomía del hombre: realización auténtica dentro del campo de gracia que se nos ofrece desde los otros y dándonos al mismo tiempo hacia los otros. Una visión crítica de esta postura en H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, 63-76, y en las intervenciones del mismo H. Gollwitzer en Gollwitzer - H. Braun, *Post Bultmann locutum* I, Hamburg 1965 29 s.

(Bultmann); es la expresión o garantía de una nueva forma de existencia (Marxsen); el signo del auténtico hacerse de los hombres (Braun). En los tres casos importa la verdad de la palabra y de la vida de Jesús; la permanencia y triunfo de esa verdad es el auténtico sentido de la pascua.

Desde el momento en que Jesús no resucita en sí, como persona que ha llegado al final de su camino y entra en el campo de la plena realidad de Dios, el tema de su origen pierde casi todo el valor que ha presentado en el NT y se convierte simplemente en expresión de la importancia (autoridad) de Dios entre los hombres.

Nuestra manera de enfocar este problema es muy distinta. Jesús no es simplemente el portador de una verdad. Es, ante todo, una persona. Por eso su destino (su origen y sentido) no se puede disolver tras la importancia del mensaje que proclama, que realiza o representa. Para nosotros, no existe la verdad en sí, no existe por sí mismo el juicio de Dios ni el realizarse auténtico del hombre. Existen las personas, con la fuerza que transmiten, con la vida que realizan. Por eso, pensamos que Jesús tiene un sentido no porque la idea que proclama es verdadera, sino porque realiza su existencia, vive abierto al gran misterio de Dios que se le muestra como Padre y llega al culmen de su vida humana (pascua).

En Jesús buscamos la realización plena del hombre. Por eso preguntamos ante todo por su ser personal, por el sentido de su encuentro con Dios y por la vida que suscita (hace posible) para el mundo. Pensamos que la pascua es culmen (o realización) de la existencia humana de Jesús; sólo en esta perspectiva adquiere verdadero sentido su mensaje y Jesús puede mostrarse en forma de camino que nos lleva hacia la vida.

Siendo la pascua realización de la persona de Jesús, será preciso ver en ella la expresión de su encuentro definitivo con Dios. Por eso se desvela en ella el contenido de su origen: saber si Dios le fundamenta o le destruye; saber si Dios se hallaba en el trasfondo de su vida.

2. *Pascua como expresión del nacimiento escatológico de Jesús*

Para Bultmann, Marxen y Braun interesaba la verdad de Jesús. Los textos evangélicos aluden, sin embargo, a su triunfo personal. Por eso es lógico que algunos investigadores se preocupen de ese aspecto del misterio. A fin de centrar mejor el problema, nos fijaremos en la escatología consecuente de A. Schweitzer con las deri-

vaciones que suscita en nuestro tiempo. Para superar su postura mostraremos luego el valor actual de la pascua de Jesús, que diferentes testimonios cristianos interpretan como exaltación.

Comenzamos con la visión escatológica. Como punto de partida en que se apoya Schweitzer [48] debemos aludir a la esperanza que Jesús ha compartido con Juan Bautista y con diversos grupos de su tiempo: todos aguardaban inminentemente el reino, suponían que el mundo va a cambiar, que nacerá una tierra nueva y que los justos vendrán a recibir de Dios una existencia celestial, como los ángeles. [49]

Alimentado en el círculo de Daniel (¿de Enoc?), Jesús espera un cambio de todos los valores. El salvador que está aguardando no es sólo el juez celeste (hijo del hombre) que desciende al final entre las nubes. Jesús ha unido la esperanza de Daniel (hijo del hombre) con la vieja profecía del rey de la familia de David (mesías). El salvador tendrá, por tanto, dos momentos sucesivos; vendrá primero como un hombre pequeño de la tierra (el hijo de David), después se mostrará como el principio de la nueva creación (hijo del hombre). [50]

A partir de Mc 12, 35-37 y de Rom 1, 3-4, supone Schweitzer que Jesús fue de verdad descendiente de David. Jesús lo sabía y sabía que el final era cercano. Lógicamente pensaba que un hijo de David de aquel momento estaba destinado a ser mesías. Dados estos presupuestos, era hasta cierto punto comprensible que una personalidad religiosa tan extraordinaria como la suya llegase al convencimiento de estar predestinado a ser el mesías (hijo del hombre) de la gran transformación futura. [51]

A partir de esa hipótesis los acontecimientos se precipitan. Schweitzer no sabe con certeza cuál ha sido el momento en que Jesús se ha convencido de que debe ser mesías. Quizá lo sabía desde el principio; quizá lo ha sentido internamente en el bautismo [52]. Lo importante es que, en un momento determinado, después de encontrarse con Juan en las orillas del Jordán, Jesús retorna a Galilea, y se dispone a realizar su papel: es el mesías designado para convertirse luego en hijo del hombre. Por eso

48. La exposición que sigue se basa en A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* II, München 1966, 402-450.
49. A. Schweitzer, *Geschichte*, 404.
50. *Ibid.*, 404-405.
51. *Ibid.*, 407: «Unter diesen Voraussetzungen wird es bis zu einem gewissen Grade begreiflich, dass eine hervorragende Persönlichkeit davidischer Abstammung sich für den Erwählten halten konnte, der bei der grossen Verwandlung zur Würde des Messias-Menschensohnes erhoben werden sollte».
52. *Ibid.*, 403-404.

junta unos discípulos y anuncia penitencia, porque el reino de Dios está cercano.[53]

Sin embargo, Jesús lleva consigo su silencio. No revela su misión, no dice a nadie que Dios le ha destinado a ser hijo del hombre. ¿Por qué se ha comportado de ese modo? Aun a sabiendas de que es difícil responder de una manera convincente, Schweitzer piensa que Jesús esconde su función e identidad por exigencia de los mismos hechos: en el tiempo de su vida sobre el mundo, el hijo del hombre ha de moverse ocultamente y humillarse como un desconocido.[54]

La semilla del reino está sembrada ya sobre los campos: está en aquellos que escuchan la palabra y hacen penitencia. El campo ya se encuentra preparado; se ha cumplido la exigencia de que hablaban las parábolas (Mc 4). Por eso, sólo quedan ya dos gestos: a) Jesús envía a sus discípulos diciendo por los pueblos que ha llegado (está llegando) el fin del mundo; b) mientras tanto, él aguarda en soledad que Dios venga a raptarle, le convierta en el hijo del hombre y le mande, así transfigurado, a realizar el fin del mundo que los suyos proclaman por los pueblos de la tierra. Tal es para Schweitzer el sentido de Mt 10.[55]

El discurso del envío (Mt 10) contiene para Schweitzer dos elementos importantes: a) el fundamento de todo es la certeza de que llega el hijo del hombre a realizar la obra de Dios y suscitar el mundo nuevo; b) al mismo tiempo, a partir de Joel 3 y 4, Jesús anuncia a los suyos el momento de la gran persecución y les promete la presencia y el auxilio del espíritu divino.[56]

Jesús les habla de la gran persecución que han de sufrir en estos días, cuando el mundo presente y el futuro vengan a encontrarse, cuando todas las fuerzas de la tierra (los demonios) luchen por lograr que su dominio no perezca. Pues bien, precisamente entonces, los enviados de Jesús recibirán la fuerza y el saber de Dios que les hará salir triunfantes de la prueba.[57]

Tal es la gran certeza: ¡todo está dispuesto!... y sin embargo la esperanza no se cumple. Los discípulos retornan (Mc 6, 30) y la historia de la tierra continúa igual que si Jesús no hubiera

53. *Ibid.*, 411 s.
54. *Ibid.*, 407.
55. *Ibid.*, 415-417.
56. Persecución y auxilio de Dios constituyen los elementos centrales de la visión apocalíptica del juicio. «Der Parusie des Menschensohnes müssen nach dem messianischen Dogma der grosse Aufruhr, die Wehen des Messias, und die Geistesausgiessung vorausgehen»: *Ibid.*, 419.
57. *Ibid.*, 418-419.

proclamado su palabra [58]. Lógicamente, Jesús tendría que haberse confinado en su pequeña ciudad con el dolor y la nostalgia del fracaso. Sin embargo, su respuesta ha sido diferente y creadora. Toma a sus discípulos y escapa; se aleja de los hombres que le buscan y estructura de nuevo su misión de cara al reino.

Es entonces cuando logra descubrir la faceta más profunda de su propia función como mesías. No es suficiente que Dios le transfigure en el momento del final; no basta que los otros sufran cuando llegue el gran combate o tentación definitiva. El mismo mesías es quien debe sufrir para que el reino pueda realizarse [59]. En Cesarea de Filipo, en el contexto de la confesión de Pedro, Jesús ha descubierto su destino: ha de subir a Jerusalén para morir allí aplastado por las fuerzas de este mundo. [60]

Con esta certeza se aclara un rasgo nuevo: los dolores premesiánicos de la gran tribulación que antes debían invadir a sus discípulos se vienen a centrar en su persona; ha de sufrir por los demás, para que llegue el reino [61]. Todo está finalmente preparado. Sólo falta este detalle: cuando el mesías designado sufra y muera en el combate, llegará la gran transformación, irrumpirá su reino. [62]

Por eso, dominado por una idea fija, Jesús sube a Jerusalén para morir en ella. Schweitzer piensa que, estudiando la historia de la pasión, no existen razones objetivamente suficientes para explicar esa muerte. Ha sido Jesús mismo el que ha tendido hacia su meta, el que ha buscado su propio sufrimiento y su condena. Y así un día, lleno de esperanza y de dolor, con un gran grito Jesús muere [63]. Todo está abierto para el nuevo nacimiento.

El verdadero nacimiento del mesías se debía realizar en forma escatológica. Contamos, por un lado, con un hombre: tenemos a Jesús que ha provenido de Israel como los otros miembros de su pueblo. Nada hay extraño o superior en sus orígenes humanos, si prescindimos del hecho de que nace en la familia de David como han nacido muchos otros. Pero Jesús ha sido destinado para un nuevo nacimiento, para la obra decisiva de Dios que le convertirá en hijo del hombre. Jesús no lo era todavía, pero estaba destinado para serlo. Su importancia no se fundaba en aquello que tenía, sino en lo que ha de ser.

58. *Ibid.*, 416-421.
59. *Ibid.*, 423.
60. *Ibid.*, 440-441.
61. *Ibid.*, 441-442.
62. *Ibid.*, 442-443.
63. *Ibid.*, 441-445, 450.

En el fondo, el verdadero Jesús no ha nacido todavía, sino que nacerá. Su nuevo nacimiento podía haberse dado sin una muerte previa (a manera de transformación), o a través de la muerte (por medio de una resurrección) [64]. Jesús no era el mesías pleno (hijo del hombre), pero estaba destinado para serlo. La llegada del reino y su venida como juez transfigurado (hijo del hombre) constituirían en el fondo un mismo dato.

Jesús iba a nacer. Tal es la gran certeza. Iba a venir transfigurado en el instante en que los suyos pregonaran la verdad y padecieran el último tormento. Iba a venir precisamente (vivo, renovado y transformante) en el momento de su muerte. Iba a venir... y no ha venido. Tal es la más amarga experiencia del creyente. Toda la historia de la cristiandad, hasta el día de hoy, constituye para Schweitzer un inmenso esfuerzo por interpretar ese fracaso y modelar nuestra vida a partir de esa experiencia. [65]

Jesús iba a nacer. Llegaba el fin sobre la tierra... Lo que, en cambio, vino fue la iglesia. Sobre ese fundamento ha interpretado M. Werner toda la historia del cristianismo, presentándola como un abandono progresivo de la escatología y una adaptación a las nuevas necesidades de los tiempos [66]. Jesús no pretendió fundar la iglesia; habló del reino (del final) y señaló a los hombres la manera de alcanzarlo. Una vez muerto, al no llegar la parusía, los discípulos se fueron integrando como iglesia, dirigidos por la fuerza del espíritu. [67]

Esta interpretación apocalíptica de A. Schweitzer se puede valorar como grandiosa. Sin embargo, la historia de las formas y la nueva crítica evangélica ha minado sus cimientos de tal modo que en la práctica no puede seguirse defendiendo: desconocemos la conciencia de Jesús; el encuadre cronológico de Marcos no se puede presentar como objetivo [68]; el discurso del envío (Mt 10) responde a una exigencia de carácter más teológico que histórico, etcétera. De todos modos, debemos señalar que una tendencia exegética muy fuerte reinterpreta en nuestros días numerosos elementos del sistema de Schweitzer, situándolos en otra perspectiva crítica. Nos referimos de manera especial a F. Hahn y R. H. Fuller.

64. *Ibid.*, 418-422.
65. *Ibid.*, 417.
66. Cf. M. Werner, *The formation of christian dogma*, London 1957, 22 s.
67. C. E. Graesser, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1960, 65-68.
68. Sobre este aspecto es definitiva la obra de K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

F. Hahn sostiene que Jesús ha proclamado la llegada inminente del reino y se ha referido al mismo tiempo a la venida del hijo del hombre, al que, en contra de Schweitzer, supone un personaje distinto de sí mismo. Más tarde, la iglesia al identificar a Jesús con el hijo del hombre, ha esperado impaciente la venida gloriosa de Jesús. Por eso, la pascua significa primordialmente parusía. Sólo después, en el contexto de la misión judeo-helenista, se supone que Jesús ha sido ya exaltado: la pascua se interpretará entonces como elevación (transformación y señorío) del profeta galileo. Más tarde se atribuirán al mismo Jesús histórico los títulos de grandeza (hijo del hombre, señor, hijo de Dios, mesías) que se le aplicaron antes en contexto de parusía o exaltación [69]: en el fondo, Jesús era glorioso en el mismo tiempo de su vida humana.

Esta visión se apoya en el estudio del título hijo del hombre. Hahn supone que Jesús lo ha utilizado (cf. Mc 8, 38 y Lc 12, 8-9) refiriéndose a una figura distinta de su propia persona que vendrá al final para ratificar definitivamente su obra y su mensaje. Es interesante acentuar esta distinción, pues sólo así llegamos al estadio prepascual de la cristología. La comunidad pascual ha conservado la función del hijo del hombre, pero identifica su figura con Jesús. De esa forma ha elaborado un pensamiento cristológico centrado en dos extremos o dos focos; recuerda, por un lado, la palabra de Jesús y su mensaje de esperanza; le aguarda, por el otro, como el hijo del hombre destinado (preparado) que vendrá muy pronto a realizar su juicio y salvación entre los hombres (cf. Mc 13, 26 par). También aquí, como en Schweitzer, es preciso distinguir dos nacimientos de Jesús. El primero ya ha tenido lugar y se realiza en un nivel humano. El segundo llegará cuando renazca en su dimensión escatológica [70]. El mismo esquema se descubre, según Hahn, cuando se estudian los restantes títulos: señor, mesías, hijo de Dios. Todos comienzan por referirse al juez futuro que vendrá sobre la tierra y le interpretan según eso a partir de la función de hijo del hombre. Sólo en un momento posterior aludirán al Jesús que está resucitado o al hombre de la historia. [71]

69. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 347-350; R. Fuller, *Foundations*, 243-247.
70. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 31-41; R. Fuller, *Foundations*, 243-244; 119-125.
71. Este esquema nos ayuda a comprender el transfondo original de los restantes títulos de Jesús. *Señor* empieza siendo según F. Hahn un título de respeto; pero después de la pascua viene a significar «el que vendrá» como juez definitivo (Mt 7, 22-23). El testimonio crucial de esta concepción lo ofrece el *Maranatha* (ven Señor). Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 94 s; R. Fuller, *Foundation*, 156 s.
De manera semejante se interpretaría el título *mesías*, que en principio tuvo

En todos estos caso se demuestra, para Hahn, el más antiguo pensamiento de la iglesia. Ciertamente, los cristianos se mantienen apoyados en el hecho de Jesús y su palabra de maestro y de profeta. Sin embrago, su venida humana se ha mostrado sobre el plano viejo de la tierra. Decisivo será sólo el nuevo nacimiento, aquel instante en el que Dios le transfigure y le convierta en el mesías, hijo de Dios, hijo del hombre, señor definitivo de la historia. En todos esos títulos se expresa igual certeza: Jesús ha sido destinado para ser el juez y salvador del mundo. En todos se estructura una esperanza: Dios hará que nazca (que renazca) en forma de señor (hijo de Dios, etc.), convirtiéndole en sentido y en principio de su reino.

Relativamente cercana a la de Hahn es la visión de E. Käsemann, aunque su punto de partida sea diferente. Käsemann supone que Jesús, aun apoyándose en el mensaje apocalíptico del Bautista, no ha estructurado su misión (su gesto y sus palabras) de manera apocalíptica. Por eso proclama la presencia de Dios (o de su reino) entre los hombres. Por eso las sentencias como Mc 8, 38 y Lc 12, 8-9, que aluden al futuro hijo del hombre, no se puede suponer que sean suyas [72]. Jesús no alude a la venida (o nacimiento escatológico) de un juez que determina en el final la marcha de la historia, sino que se ha centrado en el Dios que está presente. La iglesia palestina del principio se ha movido, sin embargo, en un ambiente de tensión apocalíptica; por un lado, se mantiene en el recuerdo de Jesús y sus palabras; por el otro, aguarda la llegada del final. Por eso introduce de manera internamente coherente la esperanza apocalíptica del hijo del hombre que vendrá sobre las nubes y le identifica con Jesús de Galilea. Jesús, que ya ha venido como un hombre, volverá al final con la función de juez de nuestra historia. [73]

Käsemann supone que los textos que sitúan la venida de Jesús en paralelo con el juicio del futuro hijo del hombre constituyen el cuerpo de derecho sagrado de la iglesia primitiva: Dios aceptará en el reino a los que acepten a Jesús sobre la tierra. Tal es

el mismo sentido que el hijo del hombre; Jesús no ha sido mesías sino que está destinado a ser mesías en el juicio (cf. Mc 14, 61-62; Hech 3, 20): F. Hahn, *o. c.*, 178 s; R. Fuller, *o. c.*, 158 s. Lo mismo se aplica al título de *hijo de David*, cuyo testimonio primitivo estaría en Lc 1, 32: cf. 1 Tes 1, 9-10. F. Hahn, *o. c.*, 287 s; R. Fuller, *o. c.*, 164 s.

72. Cf. *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische Versuche* II, 99 s y *Das Problem des historischen Jesus*: ZTK 51 (1954) 151.

73. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, 149-150 y *Zum Thema der urchristlichen Apokaliptik*, en *Exegetische Versuche* II, 110 s.

el contenido fundamental de este derecho que pretende señalar todo el valor de la palabra de Jesús sobre la tierra.

La iglesia reconoce que la ley de Jesús es decisiva y sabe que Jesús realizará el papel de juez al fin del tiempo. Por eso ha estructurado su certeza en las sentencias de derecho sagrado en las que el mismo hijo del hombre (Jesús que ha de venir) está encargado de sancionar escatológicamente el valor de su mensaje sobre el mundo. [74]

Los primeros creyentes interpretaron la experiencia de la pascua como una prueba de la cercanía del hijo del hombre. También los israelitas podían esperar un personaje semejante. Sin embargo, la actitud de los cristianos ofrece una variante primordial: dicen conocer al juez que ha de nacer glorioso sobre el mundo y le identifican con Jesús, que ha pregonado la palabra y muerto. Ciertamente ha muerto, pero Dios ha decidido convertirle en fundamento futuro de la historia.

La experiencia pascual y la venida del espíritu ha impulsado al primitivo cristianismo a responder de una manera apocalíptica al mensaje de Jesús en torno al reino. La apocalíptica (venida del hijo del hombre) no constituye, por tanto, el hecho salvador pero es la primera interpretación del evangelio; es, con expresión famosa, la madre de la teología cristiana de todos los tiempos posteriores [75].

También aquí, como en el caso de A. Schweitzer o de F. Hahn, se piensa que Jesús ha de tener un nuevo nacimiento. Dios le engendrará otra vez; Dios mismo le ha de hacer señor del juicio. Lo decisivamente cristiano en todo esto no es que Dios ha de enviar un hijo del hombre. Eso lo espera igualmente el judaísmo apocalíptico. Decisivo es ahora el hecho de que el hijo del hombre ya ha existido como un hombre y ha marcado un camino de verdad y seguimiento sobre el mundo. Por eso, ya no viene simplemente de los cielos. Viene de la historia de la tierra y Dios ha de crearlo (o recrearlo) en el final con su potencia esplendorosa y transformante.

74. Mc 8, 38; Mt 10, 32-33; Mt 6, 14-15; Mc 4, 24; Mt 5, 19. Cf. E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im NT*, 78-82. Una parte considerable de la controversia moderna sobre la autenticidad de las sentencias sobre el hijo del hombre con sentido de futuro se mueve en torno al valor y origen de estas afirmaciones de «derecho sagrado». Para una valoración más amplia del problema, cf. R. A. Edward, *The eschatological correlative as a gattung in the NT*: ZNW 60 (1969) 9-20 y K. Berger, *Zu den sogennanten Sätzen heiligen Rechts*: NTS 17 (1970-1971) 10-40.

75. E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *o. c.* II, 100.

En un trabajo como éste no podemos entrar en controversia directa con ninguna de estas posiciones. Sólo nos importa plantear bien el sentido del origen de Jesús. Por ello, siguiendo el esquema de la exposición anterior, nos permitimos presentar algunas observaciones de carácter complementario y conclusivo.

Sobre el plano de la historia, la figura de Jesús debió de ser compleja: con Käsemann, supongo que proclama la llegada del reino entre los hombres; pienso, al mismo tiempo, que —empleando o no la palabra hijo del hombre— Jesús se hallaba abierto a una venida de Dios en el futuro. Y creo, finalmente, que ha llamado al Dios del reino «padre».

Me parece igualmente probable que un sector de la primera iglesia palestina se sintió volcado hacia el futuro: esperaban en el mesías que vendrá (el hijo del hombre) y estructura la pascua de manera apocalíptica. Supongo, sin embargo, que en la misma iglesia palestina, o por lo menos en alguna de sus ramas, las pascua se interpreta, quizá desde el principio, en forma de exaltación de Jesús que *ha renacido ya* a una forma de existencia nueva y tiene poder de salvación sobre los hombres. [76]

De esa certeza primitiva en que la pascua se concibe como exaltación presente (o como renacimiento ya sucedido) de Jesús queremos hablar en lo que sigue, utilizando los resultados de un valioso trabajo de R. Thüsing [77]. Como punto de partida supondremos que las diferentes visiones cristológicas del NT no se ordenan de manera diacrónica; existen, más bien, sincrónica y complementariamente. [78]

El problema es como sigue: ¿la salvación que la primera iglesia ofrece a los creyentes está determinada por el Cristo? Siguien-

76. Cf. S. Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 66 s. Sobre las dos posibles comunidades primitivas, una fundada en la vuelta y otra en la exaltación de Jesús, cf. S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*: ZNW 53 (1962) 125-144. Al estudiar la cristología antigua ha de tenerse en cuenta el hecho de que en la misión prepaulina se han formulado prácticamente todos los aspectos que se van a desarrollar más tarde: preexistencia, ser divino de Jesús, mediación en la obra creadora, etc. Este detalle nos ha de hacer cautos en el momento de valorar los diversos estratos de la cristología: cf. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte* (O. Cullmann zum 70 Geburtstag), Tübingen 1972, 43-67. Sobre la pluralidad de las visiones cristológicas en el comienzo de la iglesia, cf. F. Hahn, *Methodenprobleme einer Christologie des NT*: Verkündigung und Forschung 15/2 (1970) 3-41; U. Wilkens, *Tradition de Jésus et kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif*: RHPR 47 (1967) 1-20.

77. *Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240.

78. *Ibid.*, 207-208.

do la línea de F. Hahn se tendría que pensar que es Dios —y solamente Dios— quien ha ofrecido el don de la existencia nueva a los cristianos. Ciertamente, fue Jesús el que enseñó, como profeta, los caminos de la vida; y se esperaba que vendría en el final, transfigurado y convertido en juez del mundo (hijo del hombre). Sin embargo, el tiempo actual, la vida en que se mueven los creyentes sigue estando decidida por el mismo Dios del AT y por su fuerza transformante (espíritu). ¿Es objetiva esta visión? Creo que no. Pienso que la iglesia primitiva interpretaba la asistencia del espíritu a manera de regalo (y de presencia) del Jesús resucitado. Pienso que a Jesús se le concibe en forma de «persona», como centro del poder y de actuación que influye de manera decisiva en el presente de la iglesia y no tan sólo en el pasado (como humano) y el futuro (hijo del hombre).[79]

Según esto, la resurrección no puede interpretarse solamente en forma de esperanza escatológica. La pascua implica un hecho en la persona de Jesús y se expansiona en forma de presencia (actividad) del Señor glorificado. Así lo muestra Thüsing, aduciendo una serie de razones que, tomadas de manera separada, pueden ser poco efectivas, pero valen al ser vistas de conjunto.[80]

Es importante el hecho de que Pablo testimonie en todos sus escritos los dos rasgos de la pascua: no solamente afirma que Jesús ha de venir; le considera ya como Señor que determina el presente de la iglesia y fundamenta la nueva realidad de los creyentes (cf. 1 Tes 1, 1; 2, 14; 3, 8. 11, etc.). Por otra parte todos los antiguos himnos de la iglesia exaltan la grandeza del Señor glorificado que dirige y determina desde ahora la existencia de los fieles (y del mundo) (cf. Rom 1, 3 s; Filp 2, 6 s; 1 Tim 3, 16; 1 Pe 3, 18-22; Col 1, 18-20).[81]

Lo mismo implican las visiones pascuales. Jesús no se aparece simplemente como aquel que está raptado y que vendrá al final, sino como el que tiene poder para mostrarse y decidir la forma de existencia de los suyos. Sólo por eso se comprende que les invite (les obligue) a dejar su vida antigua (Galilea) y les traslade a Jerusalén con todos los peligros que el cambio presupone. Para hacerles realizar un cambio semejante tendrá que disponer de autoridad muy grande. Sólo por eso, porque es Señor que puede

79. *Ibid.*, 212-214.
80. Son las razones que exponemos a continuación y que están desarrolladas en *o. c.*, 216 s y 54 s.
81. *Ibid.*, 216-218.

escuchar las oraciones de los suyos, tiene sentido el invocarle *maranatha* (ven Señor).[82]

Una conclusión semejante se deduce del estudio de las prácticas que pudiéramos llamar sacramentales. Por ejemplo, cuando proclama el perdón de los pecados, la iglesia no prescinde de Jesús y se refiere simplemente al Dios del AT; los pecados se perdonan porque opera la fuerza de Jesús entre los suyos. Y al reunirse y celebrar la eucaristía, los creyentes no se mueven simplemente en un nivel de espera; saben que el Señor está con ellos y le invocan, aguardando su llegada transformante y decisiva.[83]

En todo este problema es primordial la visión del documento «Q». Con Thüsing, suponemos que los *logia* no se han transmitido en forma de palabra de un hombre que ya ha muerto. Son mensaje de Jesús que está viviendo en el misterio de Dios y que dispone de poder sobre los suyos. Ciertamente, Jesús es para el «Q» el Señor que ha de venir (hijo del hombre); pero la fuerza que avala sus palabras no proviene simplemente del futuro. Es fuerza del Señor que está exaltado y tiene autoridad sobre los hombres.[84]

Volvemos de esta forma a un texto perfectamente conocido (Lc 12, 8-9): «A aquel que me confiese delante de los hombres, le confesará también el hijo del hombre delante de los ángeles de Dios...» (cf. Mc 8, 38). Quien habla en esta fórmula es Jesús glorificado: no se trata aquí de confesar o rechazar a un muerto. Para la iglesia, ese Jesús al que se puede negar o confesar, está viviente; es el Señor que actúa en medio de los suyos, que tiene autoridad y que, por tanto, determina la vida de los hombres.[85]

De aquí se pueden deducir dos conclusiones. La primera es de carácter simplemente descriptivo: en la primitiva iglesia existen dos maneras de entender la gloria de Jesús resucitado (exaltación y parusía). La segunda conclusión es más teórica: las dos concepciones se integran de un modo preciso al tratar a Jesús como un hombre (unidad de persona).

Sobre la dualidad de visiones de la pascua hemos dicho ya bastante al exponer las opiniones precedentes. Con Käsemann y Hahn, pensamos que la iglesia primitiva ha interpretado el triunfo

82. *Ibid.*, 218-222.
83. *Ibid.*, 57-60.
84. *Ibid.*, 62-67. Cf. S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 72-76, donde se critica a F. Hahn y se muestra que la esperanza apocalíptica en el hijo del hombre presupone la certeza de que Jesús se encuentra ya resucitado.
85. W. Tühsing, *o. c.*, 74-75.

de Jesús en forma de anuncio (o de comienzo) de la pascua universal (resurrección de los muertos). Por eso es lógico que se mantenga en la esperanza del juicio universal de Dios (retorno del hijo del hombre). Sin embargo, la experiencia cristiana nunca estuvo dirigida simplemente hacia el futuro. Precisamente tenía certeza en el futuro por saber que en Jesús glorificado ya se había comenzado a realizar lo nuevo (Jesús está exaltado). [86]

3. *Conclusión: la unidad personal de Jesús y los momentos de su origen*

El problema fundamental lo constituye la interpretación de la realidad de Jesús. Pienso que uno de los grandes defectos de la hermenéutica actual ha consistido en valorar a Jesús en función de su mensaje o de su obra: como juez, como presencia de Dios entre los suyos, como origen de la auténtica existencia. Eso está bien y es necesario, pero el NT opera fundamentalmente con categorías personales. No se ocupa sólo de las obras de Jesús, sino de su misma realidad: su origen, su sentido, su valor y su futuro [87]. Por eso, cuando se oponen de manera irreductible el enfoque funcional y ontológico de la cristología se está planteando un falso dilema. Ciertamente el NT no utiliza un pensamiento esencialista u ontológico (cristología griega). Pero tampoco se limita a presentar simples funciones. El NT se refiere a Jesús como persona que realiza una obra salvadora. [88]

La experiencia de los discípulos no ha consistido simplemente en sentir la fuerza del espíritu. Tampoco se reduce a una apertura nueva hacia el misterio de Dios Padre. Lo originalmente novedoso ha sido el contacto con un hombre, el encuentro con Jesús que les arranca de sus viejos ideales y trabajos y les pone en camino hacia el misterio. Uno a uno van cambiando o van cayendo los planes y esperanzas. Sólo permanece Jesús, Jesús que ha muerto. Pues bien, la resurrección significa para ellos la certeza de que el

86. Ofrecen una visión presentista de la pascua de Jesús E. Lohse, *Apokaliptik und Christologie*: ZNW 62 (1971) 48-67 y H. W. Bartsch, *Early christian eschatology in the synoptic gospels*: NTS 11 (1964-1965) 387-397. Un buen planteamiento del aspecto presente y futuro de la pascua de Jesús en W. G. Kümmel, *Futurische und Präsentische Eschatologie im ältesten Uschristentum*: NTS 5 (1958-1959) 113-126.

87. W. Thüsing, *o. c.*, 210.

88. Aludiendo a la cristología funcional y ontológica tenemos en cuenta a O. Cullmann, *Christologie*, 325 s. Ofrece datos valiosos para superar esa contraposición desde la unidad personal de Jesús R. Slenczka, *Geschichtlichkeit*, 322-347.

encuentro con Jesús no ha terminado; Jesús mismo se les muestra como vivo, les reúne y les sitúa de nuevo en un camino de esperanza.

El punto de partida de la fe consiste en el contacto con Jesús como el viviente. Por la pascua Jesús se nos presenta en forma de persona transformada, que ha llegado al plano nuevo de la vida en Dios y actúa de manera poderosa, personal, entre los hombres que le aceptan. [89]

Los diversos momentos de Jesús se encuentran integrados en un proceso de realización personal que trasciende las categorías de una existencia simplemente mundana. Jesús se ha realizado como un ser en el mundo. Pero naciendo en el mundo procede, al mismo tiempo, del misterio creador y original de Dios. Por eso su existencia no acaba con la muerte, porque ha sido asumida y transformada por el Padre (exaltación). Es más, esa existencia no culmina en forma de victoria individual sobre la muerte, sino que se precisa también como principio de actuación que influye de manera decisiva en los demás (influye en el presente) y les conduce hacia el futuro de su propia plenitud en Dios (la creatura nueva de la parusía). [90]

Esto significa que los aspectos de la realización de Jesús se deben interpretar a partir de la unidad de su persona. La persona no surge con la esencia ya fijada; la realiza en un proceso de maduración por el que nace a su verdad y hondura. Por eso los distintos momentos del hacerse no sólo no se excluyen, sino que se completan y se exigen mutuamente. Pero al mismo tiempo, la persona no es un ser para sí, sino que internamente se halla abierta hacia los otros. Por eso la obra salvadora de Jesús (su función) no se opone a su ser personal, sino que lo supone.

Desde aquí tenemos que interpretar los momentos decisivos del hacerse de Jesús, esos momentos en que nace a sí mismo (como ser individual) y nace a la vez para los otros como persona radical (mesiánica), en la que decide y se realiza la historia de los hombres. En ese hacerse no puede absolutizarse el futuro (apocalíptico) aislado; ese futuro de la actuación definitiva de Jesús constituye la plenitud de su obra en el presente (exaltación); ambos momentos son, en fin, el culmen (realización plena) del Jesús histórico.

89. W. Thüsing, *o. c.*, 235-237.
90. Sobre la identidad personal entre el Jesús histórico y el exaltado R. Slenczka, *Geschichtlichkeit*, 330 s.

En todo esto la novedad más radical está en la forma de entender la muerte. Para los hombres de la tierra muerte es la destrucción de todo nacimiento, expresión de la finitud radical de la existencia. En Jesús, por el contrario, muerte es la abertura plena hacia su Padre. Desde el fondo de esa muerte se trasluce la respuesta de ese Padre y el comienzo de la nueva forma de existencia (pascua). Con estas indicaciones podemos trazar ya las tres dimensiones del nacimiento de Jesús.

a) *Nacimiento escatológico.* Jesús vendrá a ser el mesías decisivo cuando surja el mundo nuevo. No se ha transformado todavía el viejo cosmos, ni ha cesado la muerte, ni ha surgido el ser auténtico que ansía de manera constante nuestro anhelo. Por eso afirmar que Jesús es salvador y que proviene de Dios significa asegurar que ha de venir, que nacerá de forma transformada y transformante haciendo que surja en torno suyo el mundo nuevo.

b) *Exaltación pascual.* Pero ese nuevo mundo no es un simple futuro de esperanza. Resucitando de los muertos, Jesús ha renacido en forma de Señor. No es un hombre que camina entre los hombres y les habla, ni es tampoco un simple futuro que les llama. Jesús es desde ahora el hombre pleno, el Hijo que está en Dios y que dirige, desde allí, la marcha de los hombres en la historia.

c) *Nacimiento humano.* Desde aquí se descubre que Jesús ha nacido como el hijo de Dios entre los hombres. Nace de la tierra y de la historia en un lugar de Galilea. Pero, al mismo tiempo, surge desde Dios como aquel a quien Dios ama sin medida y que realiza sobre el mundo —en forma humana— todo el misterio del ser de lo divino.

Los tres momentos se implican mutuamente y constituyen el camino del hacerse de Jesús. El mismo hacerse humano tiende hacia la pascua. Por eso la pascua no es nuevo nacimiento, sino renacimiento: es la respuesta que Dios da a nuestra existencia y que nos hace encontrarnos, de manera nueva y sorprendente, con nosotros mismos. Si la vida es un proceso en que nos vamos haciendo y, a la vez, dejamos a los otros que nos hagan, la muerte es en Jesús aquel momento en que la plena impotencia de la vida que se acaba puede abrirse a la fuerza creadora del Dios que la recibe y la transforma.

Jesús nace de Dios desde el principio. Su mismo hacerse humano es ir surgiendo a la auténtica existencia a partir de la palabra del Padre que le invita a realizarse. Pues bien, la verdad de ese hacerse desde el Padre se descubre en la resurrección. Precisamente cuando Jesús ha llegado al límite de lo humano es cuando

la respuesta de Dios se hace absoluta y le convierte plenamente en hijo suyo. Pero la pascua, concebida como exaltación, convertiría a Jesús en «Hijo» para sí, en una relación puramente cerrada de «Hijo y Padre». Por eso el NT sabe que Jesús es Hijo pleno en cuanto ofrece la radicalidad de su poder a los demás humanos, tranfigurándoles. Por eso llegará a ser Hijo de verdad cuando suscite el mundo nuevo.

Tenemos, según esto, tres principios en Jesús: *el surgimiento humano* (sobre el mundo), *la resurrección* como culminación de su existencia (en la respuesta del Padre), *y la plenitud* que le convierte en mesías total que transfigura a sus hermanos. Los tres son los momentos de un hacerse. Los tres están unidos desde el Dios que los suscita. Los tres están unidos en Jesús, pues constituyen los momentos de su historia.

Por todo esto, podemos concluir que la pascua no es simplemente una expresión de la verdad de Jesús, sino también un momento esencial de su realización. Cuando en diversas perspectivas se nos hable del origen de Jesús se aludirá al surgimiento del Jesús entero. El nacimiento será una dimensión de la pascua.[91]

91. Al situarse la figura de Jesús sobre una base de revelación de Dios su misma vida humana puede estar determinada desde un origen prehumano (preexistencia). El que muere y resucita ya no es simplemente un hombre, sino un ser primordialmente divino que desciende sobre el mundo a realizar su obra salvadora

II

Formulaciones pascuales del origen de Jesús

INTRODUCCION

Planos en que se formula el origen de Jesús desde la pascua

Planteado en una perspectiva pascual el tema del origen de Jesús nos sitúa ante el fundamento y sentido de su vida y de su obra, tal como se formula en los momentos decisivos: nacimiento, bautismo, pascua, parusía, preexistencia. En todos estos momentos el origen de Jesús se mueve en dos alturas: nace sobre el mundo como humano y se realiza en forma de enviado escatológico de Dios sobre la tierra.

Su origen es humano: no es el descenso de un ser fundamentalmente celeste, separado de la tierra, que ha venido a realizar una visita cortés en el teatro de la historia. Pero, al mismo tiempo, nace desde Dios. Nace desde Dios no sólo en el final, cuando en figura apocalíptica se muestra como el juez definitivo (hijo del hombre), sino en la pascua y en la misma vida de obediencia y de mensaje sobre el mundo. En otras palabras: al irse haciendo humano, en todo el caminar de su existencia, Jesús está viniendo desde Dios.

Al enfrentarnos con este problema nos hallamos ante un hecho que supera todos los medios de expresión del hombre: Jesús que está en el centro del hacerse de la historia (y que ha surgido como humano sobre el mundo) forma parte del misterio original de lo divino. Las diversas interpretaciones de ese misterio son valiosas en cuanto muestran un aspecto de su profundidad pero nunca pueden agotarla. Por eso es necesario mantenerse atentos sin confundir la interpretación con el hecho, sin absolutizar una determinada visión del problema, sin atacar a quienes la formulen de otra forma.

De manera general, podemos afirmar que el tema del origen de Jesús se puede precisar en tres niveles: 1) por los títulos cristológicos; 2) por medio de representaciones en que se muestra la dependencia de Jesús respecto de Dios (o de los hombres); 3) a través de las diversas teologías del NT. Una visión completa tendrá en cuenta la aportación y perspectivas de esos planos.

Los *títulos* que expresan el origen de Jesús son, ante todo, aquellos que presentan su figura y su función utilizando el término de «hijo». Hijo del hombre es el que viene de la misma hondura del futuro en el que Dios realiza el juicio de los hombres. Hijo de David es el cumplimiento de la espera mesiánica. Hijo de Dios es el que surge de la hondura divina y actualiza su verdad sobre la tierra.

Los títulos encierran gran valor porque fueron quizá la primera expresión que la iglesia ofreció de la pascua. A través de ellos, Jesús se mostró como el juez, salvador y presencia de Dios en la tierra. Sin embargo, limitar el estudio del origen a esos títulos parece excesivamente poco. Los títulos dependen del contexto en que se encuentran, de las representaciones cristológicas que emplean, de las teologías a las que sirven. Por eso hablaremos de ellos solamente en el principio y de forma limitada.

Por *representaciones* entendemos las diversas figuras o esquemas a través de los cuales se expresa el origen (fundamentalmente divino) de Jesús. Cada representación sitúa ese origen en una perspectiva determinada; todas utilizan al menos parcialmente el título de hijo de Dios, aunque le dan en cada caso un sentido (o significado) un poco diferente.

Las representaciones más usuales se pueden ordenar de esta manera: a) Jesús surgirá o nacerá como hijo de Dios en la parusía; b) ha sido constituido hijo de Dios (ha nacido) en la resurrección; c) o ha sido adoptado por hijo en el bautismo; d) ha surgido a la existencia por la fuerza del espíritu que actúa en María; e) o, finalmente, se concibe a Jesús como entidad divina desde el mismo principio de los tiempos, de manera que tenía realidad antes de hacerse presente sobre el mundo (preexistencia).

Da las representaciones hablaremos con mayor amplitud que de los títulos. Por medio de ellas podremos descubrir un rasgo primordial de lo cristiano: Dios mismo es quien se ha hecho presente por Jesús en nuestra vida. Sin embargo, no se entiende a Jesús al situarlo simplemente en el trasfondo de su origen. Comprender toda su hondura significa centrar su realidad en un esquema más amplio en que se integra el ser de Dios y el mismo hacerse de los hombres. Con esto pasamos al plano de las visiones de conjunto, tal como están reflejadas en las diversas teologías del NT.

Las *teologías* de NT emplean títulos cristológicos y alguna o varias de las representaciones del origen (o sentido) de Jesús, los utilizan dentro de un conjunto, los enmarcan en un todo estructural en que el sentido de Dios y de los hombres se precisa por

medio de Jesús de Galilea. Sólo en este plano de armonía teológica puede precisarse todo lo que implica el doble fondo (humano-divino) del origen de Jesús. Por eso nos detendremos de una forma especial en este campo. Este último trabajo lo dividiremos en cuatro partes: a) trataremos del problema del origen de Jesús en los sinópticos; b) nos ocuparemos luego de los diversos testimonios de la tradición paulina; c) nos detendremos en Juan, teólogo de la encarnación; d) y acabaremos tratando de los planos del origen del «nacido de mujer» de Ap 12.

Cada autor presentará el misterio de una forma diferente de tal modo que parece inútil intentar una armonía entre sus temas. En todos ellos hallaremos, sin embargo, el mismo fondo epifánico cristiano: Dios que se revela (hace presente) por medio de Jesús, de tal manera que su vida (historia y pascua) brota del misterio original de lo divino. A la luz de ese origen Jesús vendrá a mostrarse como la autoridad definitiva y el sentido de la vida de los hombres.

Con esto pasamos al estudio de cada uno de los planos en que se formula el origen de Jesús.

4

EL ORIGEN DE JESUS Y LOS TITULOS CRISTOLOGICOS

Los diversos títulos de Jesús reflejan la verdad de su palabra y de su obra. Hablando de mesías, kyrios, logos, hijo de Dios o de David, hijo del hombre, se pretende señalar la autoridad que Jesús tiene en nuestra vida, la importancia de su obra, y el valor de su mensaje. Los títulos dependen del mundo circundante y utilizan los esquemas religiosos de aquel tiempo en el empeño de mostrar que con Jesús llega a los hombres la verdad definitiva de lo humano. [1]

Pero el tema ofrece también otro sentido. Lo que se juega, en el fondo, es el valor de la persona de Jesús. El ser y la actuación se encuentran mutuamente unidos en todo el campo de expresión del NT. Por eso, al referirse a su actuación los títulos expresan igualmente su sentido personal, las relaciones que mantiene con Dios y con los hombres y hasta el mismo problema de su origen.

Por eso no es extraño que autores como F. Hahn y como O. Cullmann pretendieran descubrir la realidad total de Jesús investigando el sentido de los títulos. Su intento es programático y merece todo nuestro aplauso. Sin embargo es necesario que añadamos que, tomados en sí mismos, los títulos carecen de contexto explicativo y son, al menos, ampliamente ambiguos. Por eso es necesario situarlos en un marco de experiencia pascual, como elementos de una determinada representación o teología cristológica. [2]

1. Cf. H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 154-156.

2. Desde esta perspectiva nos parece vulnerable el trabajo de F. Hahn, *Hoheitstitel*, impresionante por su erudición y finura crítica. No sólo ha interpretado todo a partir de una visión futura del hijo del hombre, sino que al centrarse en los títulos ofrece la impresión de que lo importante son ellos y no la realidad de Jesús glorificado. También es vulnerable el trabajo de O. Cullmann, *Christologie*, por interpretar los títulos a la luz de una visión conjunta de la historia de la salvación que es, al menos, problemática. A nuestro modo de ver, los puntos de apoyo deberían encontrarse por un lado en la realidad misma de Jesús y por el otro en las diversas teologías o interpretaciones de Jesús que ofrece el NT.

Como decimos, los títulos constituyen un elemento de las representaciones y teologías del NT. Sin embargo, debemos añadir que existen representaciones cristológicas fundamentales que, al menos en principio, no se encuentran unidas a ningún título: la actividad misionera de Jesús, los milagros, la muerte redentora, y quizá la preexistencia. Por otra parte, es muy problemático suponer que las grandes teologías del NT estén fundamentadas en los títulos. Por eso debemos recordar: más que todos esos títulos importa Jesús que se descubre dentro de la iglesia como don de salvación (como persona salvadora) que nos viene de Dios y nos conduce al Padre. [3]

Señaladas estas limitaciones, pasamos al aspecto positivo de nuestro trabajo. Tratándose de los orígenes de Jesús debemos prescindir de títulos como kyrios y soter que no se ocupan directamente de ese tema. También prescindimos del logos del que hablamos estudiando a Juan y del sumo sacerdote al que aludimos en Hebreos. De Jesús como profeta ya tratamos previamente. Nos quedan los títulos que aluden directamente al origen pues contienen el término de hijo: hijo del hombre, hijo de David (mesías), hijo de Dios.

En un contexto sistemático extrabíblico la unidad de esos títulos podría hallarse fácilmente. Hijo del hombre aludiría al hecho de que Jesús ha procedido de la evolución humana (o participa de la misma naturaleza de los hombres). Con el hijo de David se añadiría que no nace simplemente de lo humano: está apoyado en la esperanza salvadora de los pueblos que se encuentra centrada en Israel en la figura del antiguo rey de las promesas. Al decir que es hijo de Dios se expresaría el hecho de que surge del misterio original divino (o participa de la misma esencia de Dios Padre); Jesús nacería al mismo tiempo desde Dios y desde la vida y esperanza de los hombres.

Siendo fundamentalmente válida esta sistematización de los títulos no responde al texto del NT. Por eso debemos precisarla en las páginas que siguen.

3. Cf. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 143 y J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 120 s.

I. JESUS, HIJO DEL HOMBRE

Las relaciones de Jesús con el título de hijo del hombre han suscitado una controversia tan extensa que es totalmente imposible condensar su contenido en unas páginas. Pero al mismo tiempo, el estudio del origen de Jesús quedaría truncado al prescindir de ese tema. Por eso hemos tomado una solución intermedia. Sin entrar en discusiones de fondo presentaremos el sentido del hijo del hombre dentro de un esquema apocalíptico, hablaremos de sus relaciones con Jesús y terminaremos presentando unas pequeñas anotaciones sobre el problema que ese título suscita.

De una forma general y necesariamente aproximada el judaísmo del tiempo neotestamentario se puede estructurar en tres grandes tendencias: apocalíptica, mesianismo tradicional ligado a la esperanza davídica y experiencias religiosas sapienciales. Las tres líneas se influyen y compenetran mutuamente aunque presente cada una rasgos propios. La primera se refleja en la expresión hijo del hombre. La segunda determina la invocación de Jesús como hijo de David y su esperanza. La tercera no se encuentra ligada a ningún título aunque influya de manera especial en los últimos estratos de la visión de Jesús como hijo de Dios. Ahora trataremos de la apocalíptica.[4]

La antigua profecía situaba al pueblo de Israel ante la urgencia de Dios; la vida de los hombres sobre el mundo se encontraba llena de sentido y consecuentemente la actuación (la plenitud) de Dios se mantenía dentro de la historia (en el final del tiempo). La apocalíptica, en cambio, acentúa la unidad del destino del cosmos que se encuentra frente a Dios y está ordenado al premio o al fracaso. La historia se ha escindido y la existencia concreta de los hombres ha perdido su valor: en los malos es pecado (imperios del mundo), en los justos es dureza y sufrimiento. Por eso, no merece conservarse. La plenitud de Dios será por tanto transhistórica: se destruirán las potencias del mal y se creará una nueva realidad para los justos.

4. De una manera general, nuestra división se apoya en F. Hahn, *Hoheitstitel*, 280, donde se sitúa el título de hijo de Dios a la luz de esa perspectiva triple. Ciertamente, el judaísmo de aquel tiempo cuenta con otros elementos (legalismo, Qumran, tendencias sacerdotales...); pero desde el punto de vista del origen de Jesús pensamos que la división propuesta es válida.

Frente a la vieja profecía, la apocalíptica resalta el valor trascendente de la salvación. Frente al mundo griego muestra la abertura del hombre hacia el futuro.

En un esquema griego el cosmos se divide en lo inferior y superior. El mundo de aquí abajo es corrupción, es cárcel en que el hombre se halla atado a lo sensible, pero arriba está la esfera de Dios, lo inteligible, que es la patria y el descanso de los hombres. La existencia se formula, según esto, en estructuras espaciales y se expresa como intento por liberarse del plano de aquí abajo y ascender hacia lo auténtico (el arriba).

La apocalíptica divide el mundo de otra forma. En contra del esquema geométrico se emplea el temporal. Los dos mundos se ordenan de manera diacrónica. El ahora se condensa en la oposición entre las fuerzas malas de la tierra y los justos perseguidos. Pero existe la esperanza del futuro que se funda en la actuación de Dios (y no en un tiempo de expansión o desarrollo de potencias actuales de la historia). En esa acción se destruirá lo malo (la oposición intracósmica) y Dios suscitará para los justos una tierra nueva. Tal es el futuro que se opone al ahora dividido.

La apocalíptica ha ignorado el desarrollo gradual en que se pasa de forma progresiva desde el mundo actual hacia el futuro. La idea de un progreso de la historia le es extraña. Al contrario, si en la historia existe un tipo de avance, si hay sentido en el hacerse de la tierra, eso nos lleva al deterioro de las condiciones actuales y al enfrentamiento de las fuerzas antagónicas (los poderes perversos de la historia y los justos perseguidos). Entre el mundo actual y lo futuro existe un verdadero salto cualitativo. Por eso los perseguidos no tienen más remedio que soportar el sufrimiento y mantenerse en la esperanza. Precisamente cuando la situación parezca insostenible se revelará la acción de Dios. Vendrá desde la misma altura del futuro de Dios la solución definitiva, el juicio que se expresa en forma de castigo de los malos y de premio de los justos perseguidos (israelitas).[5]

En el surgimiento de la apocalíptica ocupa un lugar crucial Dan 7. Frente a las cuatro bestias que han brotado del abismo del mar y representan los imperios perversos de la tierra (7, 1-8; cf 2, 31-45) viene Dios y se revela (7, 9-14). El sentido de su mani-

5. Para determinar los rasgos de la apocalíptica hemos tenido en cuenta a M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Cchrist*, Paris 1931, 70-90; M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokaliptik*, en *Gesammelte Studien zum AT*, München 1960, 248-273; D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1962; 55-60; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 177 s; D. S. Russell, *Jewish Apokalyptic*, 205 s.

festación es evidente: destruye los poderes perversos que esclavizan a Israel y da su reino a una figura misteriosa que desciende de la nube y se presenta como un hijo del hombre (7, 13) al que después se identifica con el pueblo de los santos del Altísimo (7, 27).

Quizá el hijo del hombre fue en principio el nuevo Dios al que su padre, el Dios original, transfiere el reino. Los santos del Altísimo expresaban el orden de los ángeles, los hijos de Dios que en el final recibirán el mando sobre el mundo. [6]

Sin embargo, en el relato actual y dentro de un contexto israelita, aquel hijo del hombre no se puede interpretar como una divinidad distinta de Yahvé sino que indica su presencia judicial y salvadora sobre el mundo; por su parte el pueblo de los santos en que el hijo del hombre se expansiona son los justos de Israel donde se alcanza el final de nuestra historia. [7]

El testimonio clásico sobre nuestro tema lo constituye el libro de las parábolas de Enoc (1 Enoc 37-71). Con R. H. Charles [8] suponemos que el texto es fundamentalmente precristiano y con H. R. Balz nos inclinamos a pensar que el hijo del hombre se debe interpretar como ungido y elegido de Dios y significa su presencia salvadora entre los hombres (personificación del juicio y salvación sobre la historia). [9]

El mismo Dios (Señor de los espíritus) escoge en el principio al hijo del hombre. Le ha elegido y le ha escondido en su misterio porque nadie entre los hombres es capaz de realizar la salvación definitiva. Sólo Dios puede lograrla y para eso envía al hijo del hombre, como juez de los perversos (1 Enoc 46) y esperanza redentora de los justos (1 Enoc 48).

Los justos pueden sentirse seguros pues aunque impere sobre el mundo la injusticia, enfrentamiento y muerte, el elegido se encuentra ya ante Dios, lleno del espíritu y dispuesto a realizar

6. Cf. L. Rost, *Zur Deutung des Menschensohnes in Dan 7*, en *Gott und die Götter* (Festg. für E. Fascher), Berlín 1958, 41-43; M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, en *Gesammelte Studien zum AT*, München 1960, 274 s.

7. Sobre el hijo del hombre en Dan 7 y 1 Enoc, cf. J. Y. Campbell, *The origin and meaning of the term «son of man»*, en *Three NT studies*, Leiden 1965, 29-40; A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB 60 (1953) 170-202; 321, 346; T. W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester 1962, 123 s; J. Muilenburg, *The son of man in Daniel and the ethiopic Apocalypse of Enoch*: JBL 79 (1960) 197-209; K. Müller, *Menschensohn und Messias*: BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946.

8. *Apocrypha*, 171.

9. Cf. H. R. Balz, *Methodische*, 97 s.

el juicio verdadero (1 Enoc 49). Por eso, cuando irrumpan con más fuerza los poderes enemigos y parezca que han triunfado (1 Enoc 56, 5-8), Dios hará sentar sobre su trono al elegido (hijo del hombre). Los pueblos y los reyes le verán sobrecogidos (1 Enoc 62, 3-4). Gritarán pidiendo auxilio y será tarde (1 Enoc 62, 5-12). Tendrán que confesar que el juicio es justo (1 Enoc 63, 6-8) y sufrirán castigo para siempre (1 Enoc 53). Mientras tanto los justos gozarán de las delicias del triunfo que Dios mismo les otorga a través de su elegido (1 Enoc 51): habitarán en luz eterna y vivirán en la justicia para siempre (1 Enoc 58). Tal será la obra que Dios realizará cuando revele su misterio salvador a través de su elegido (hijo del hombre). Nuestra atención se centra en ese hijo del hombre. Por todo lo anterior sabemos que se trata de una figura de carácter simbólico que alude al poder de Dios y a la manera en que se expresa su elección y juicio. En el momento actual está inactivo, la historia es mala y la dirigen los poderes de la tierra (o del abismo). Pero se encuentra preparado para obrar y por lo tanto estamos ya seguros de su triunfo. [10]

¿Cómo precisar su contenido? Para algunos como T. W. Manson el hijo del hombre carece de existencia personal y se confunde con el pueblo de Israel, indica que ese pueblo está elegido por Dios desde el principio. El Dios trascendente juzga con rectitud y salva a los oprimidos; por eso, ya ha dispuesto el triunfo de los justos. La certeza ideal de ese triunfo se expresa por medio del hijo del hombre. [11]

Para H. R. Balz la línea de interpretación debe ser distinta. Sin pertenecer al campo de esperanza estrictamente regia de la tradición davídica, o al mundo de las representaciones proféticas, el hijo del hombre constituye una figura esencialmente mesiánica y alude al portador escatológico de la salvación [12]. Su contenido se *sitúa dentro del mismo esquema de teofanía que hallamos en Ez* 1, 4-28: La gloria de Dios ofrece ante el vidente un rostro humano. No es extraño que el mensajero salvador de Dios se muestre en Dan 7 y 1 Enoc en forma de «como un hijo del hombre». [13]

Según esto, el hijo del hombre constituye una especie de hipostasización de Dios. Con todo el AT, la apocalíptica confiesa

10. *Ibid.*, 110-112.
11. Cf. *The son of man in Daniel...*, 132-136, 140-145. Una aplicación de su concepto colectivo de hijo del hombre a la doctrina de Jesús en *Teaching*, 201-234. Aplicación cristológica de la preexistencia ideal del hijo del hombre en J. A. T. Robinson, *The human face*, 148-149.
12. Cf. H. R. Balz, *Methodische*, 75-77.
13. *Ibid.*, 81-86.

que Dios es trascendente; sin embargo, siente la exigencia de mostrar que no es un alejado: Dios actúa y se presenta entre los hombres a través de diferentes expresiones o figuras (personificaciones o hipóstasis). Dentro de la tradición sapiencial la presencia de Dios se muestra a través de la sabiduría; en un contexto apocalíptico se precisa más bien por medio del hijo del hombre. [14]

Según eso, el hijo del hombre es, por un lado, la expresión (personificación) de Dios: por eso viene sobre las nubes y realiza el juicio. Pero, al mismo tiempo, es una reinterpretación de las viejas esperanzas mesiánicas; por eso tiene rasgos de este mundo y aparece como figura independiente de Dios y cercana a nuestra historia. La apocalíptica ha unido, por tanto, los elementos trascendentes (de revelación de Dios) con los rasgos profético-escatológicos (de salvación humana al final de los tiempos). El salvador ha de unir fuertemente esos rasgos: por un lado es, con los hombres, ser del mundo, por el otro, es la expresión de Dios, es su presencia y fuerza salvadora. [15]

En esta perspectiva se integran de una forma lógica el aspecto protológico y escatológico del hijo del hombre. Su origen está en Dios y, según eso, su principio y realidad precede a todo lo que pasa sobre el mundo. Provenir de Dios implica estar viniendo del fondo de los tiempos; por eso, no es la historia de los hombres la que alumbra (da a luz) al salvador; por el contrario, es el mismo salvador quien determina la historia de los hombres.

Teniendo un valor (y realidad) protológica el hijo del hombre es, a la vez, figura escatológica: pertenece al futuro de Dios para los hombres. La trascendencia final no es una simple novedad, no es un efecto del capricho de Dios que intentará cambiar el orden de las cosas. La realidad abierta y manifiesta del final se identifica con la fuerza salvadora que existía ya desde el principio (hijo del hombre).

Nosotros no podemos detenernos a estudiar con mayor precisión el contenido del hijo del hombre en la apocalíptica judía. Las observaciones precedentes sólo han pretendido situar el trasfondo en que se puede entender el mensaje del NT.

Las palabras del NT sobre el hijo del hombre tienen la particularidad de encontrarse en todos los estratos de la tradición

14. *Ibid.*, 86-94.
15. *Ibid.*, 95. Se hace extraordinariamente difícil precisar el estatuto ontológico de ese hijo del hombre. Más que como realidad independiente aparece como encuentro escatológico de lo divino y de lo humano. Hay indicaciones válidas en este sentido en A. Feuillet, *o. c.* y en R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 15-21.

evangélica, apareciendo siempre en labios de Jesús (menos en Hech 7, 56). Prescindiendo por ahora del Ev de Jn (del que trataremos en págs. 379-426) el tema del hijo del hombre se estructura en tres grandes apartados: a) Están por un lado las palabras en que Jesús aparece refiriéndose a su propia actividad sobre el mundo, llamándose a sí mismo hijo del hombre: dispone de poder de perdonar los pecados (Mc 2, 10), es dueño del sábado (Mc 2, 28), no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8, 20; Lc 9, 58), come y bebe (Mt 11, 19; Lc 7, 34), etc. b) En segundo lugar, están los textos en que se afirma que es preciso que el hijo del hombre muera y resucite, en especial las predicciones de la pasión de Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 con los paralelos de Mt y Lc. c) Hay, finalmente, unos pasajes en que el hijo del hombre se precisa en forma de figura escatológica. Dentro de esta unidad final se encuentran dos grupos fundamentales: 1) el primero asegura que quien niegue a Jesús (o sus palabras) en el mundo será negado por el hijo del hombre cuando venga en la gloria de su Padre para el juicio (Mc 8, 38 y Mt 10, 32-33); 2) el segundo se refiere neutralmente a la venida del hijo del hombre en el final del tiempo (Mc 13, 26 par; Mc 14, 62 par).[16]

Dentro de la tendencia que podemos llamar bultmanniana existe el convencimiento general de que los textos primitivos del NT sobre el hijo del hombre son aquellos que presentan su figura de una forma escatológica y aluden por lo tanto a su venida en el futuro. El grupo «b» que se refiere a su muerte y resurrección, consta de profecías *ex eventu*. El «a» en que se habla del poder del hijo del hombre sobre el mundo parece trasladar a la existencia humana de Jesús su realidad de juez escatológico; porque se sabe que Jesús estuvo investido de «autoridad» (perdonar los pecados, romper el sábado...) se le presenta ya sobre la tierra como el juez (hijo del hombre).[17]

En esta misma línea bultmanniana existen como ya sabemos (págs. 129-132) dos variantes: por un lado están aquellos que podemos llamar los ortodoxos que suponen, con Bultmann, que Jesús ha proclamado la llegada del juicio salvador de Dios y alude a un

16. Para la estructuración del material H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 25 s; R. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, London 1970, 95-108; A. Richardson, *An introduction to the theology of the NT*, London 1972, 132-136.

17. En un trabajo como el presente no podemos entrar en discusión con aquellos que suponen que el mismo Jesús aludió a su pasión y glorificación interpretándola a la luz del hijo del hombre. Se mueven en esta dirección estudios como los de A. J. B. Higgins, *Jesus and the son of man*, London 1964; J. Jeremias, *Der älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-173; E. Schweizer, *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu*, en *Neotestamentica*, 56-84.

hijo del hombre que vendrá del cielo y es distinto de sí mismo [18]; los que podrían llamarse «heterodoxos» piensan que Jesús nunca aludió al hijo del hombre; su palabra se centró en el reino, sus acciones eran signo de la presencia de Dios entre los hombres; por eso no tendría sentido el aludir a un personaje salvador para el futuro. Sin inclinarnos de una forma decisiva por esta solución la hemos supuesto como válida en gran parte del trabajo precedente. [19]

No queremos decidirnos explícitamente por ninguna de estas variantes. No sabemos con certeza si Jesús aludió al hijo del hombre, ni tampoco nos preocupa demasiado. Lo cierto es que en la iglesia primitiva se pensó que era importante esa figura apocalíptica, identificándola con Jesús de Galilea, el profeta que ha resucitado.

En esta perspectiva el origen de Jesús se ha dualizado. Jesús es, por un lado, aquel profeta que anunciaba la llegada del reino y que actuaba con poder sobre la tierra. Es evidente que Dios mismo ha influido en su vida y en su nacimiento; su origen sin embargo ha sido semejante al de los otros hombres de la tierra. Pero Jesús ha de nacer (ha de venir) desde las nubes del cielo, como hijo del hombre en que se expresa el juicio y salvación de Dios y se realiza la meta de la historia.

El verdadero origen de Jesús (hijo del hombre) se precisa, por tanto, en dos niveles. El que se acerca como juez es, por un lado, el profeta de Galilea. Por eso no hay peligro al presentarle como el hijo del hombre porque tiene un rostro humano. Pero, al mismo tiempo, viene desde Dios, realiza su función y expresa todo su misterio salvador sobre la tierra.

La integración de estos dos focos cristológicos [20] constituye uno de los esfuerzos fundamentales de la iglesia primitiva. Tratamos siempre de Jesús, el hombre; su vida sin embargo se abre hacia el futuro de tal forma que sin perder su antigua identidad humana empieza a ser algo absolutamente nuevo (juez futuro).

18. Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 30-31; G. Bornkamm, *Jesús*, 221-224; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 40-42; H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 265-267; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1969, 20-34.

19. Defienden de una forma u otra esta postura Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, en Aufsätze*, 55-91; H. Conzelmann, *Jesus*, 630-631; E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische Versuche* II, 82-104; H. M. Teeple, *The origin of the son of man christology*: JBL 84 (1965) 213-250; WM. O. Walker, *The origin of the son of man concept as applied to Jesus*: JBL 91 (1972) 482-490.

20. Cf. R. Fuller, *Foundations*, 142 s.

Tratamos del ungido, hijo del hombre, que desciende del misterio de Dios y que realiza sobre el mundo su obra salvadora; pero el futuro tiene un nombre y realidad, tiene unos rasgos conocidos y un sentido plenamente claro: es Jesús de Galilea.

Al estudiar la apocalíptica judía hemos podido observar que el hijo del hombre realiza una función protológica y escatológica. Pero en ambas perspectivas su figura se termina diluyendo. Sabemos que es la fuerza salvadora de Dios; podemos añadir que tiene un rostro humano y que realiza el juicio destructor de los poderes enemigos, concediendo una existencia nueva a los salvados. Sin embargo, su verdadera identidad se encuentra muy velada.

Puen bien, en la experiencia cristiana el hijo del hombre ha recibido unos rasgos muy concretos: Jesús de Galilea. Sin dejar de ser (de nacer) de los humanos, Jesús es la verdad y realidad del juicio de Dios sobre la historia (nace de Dios y expresa su exigencia). Por eso nuestra relación con Jesús y su mensaje será ratificada en juicio por el mismo hijo del hombre (Jesús transfigurado).

El nacimiento de Jesús ofrece dos momentos sucesivos. Jesús nació, primero, como un hombre (de los hombres). Al final ha de nacer como elegido, salvador y juez del mundo. Las dos funciones se han unido en forma de momentos de un hacerse en que Jesús es desde el mismo principio hasta el final una persona. La verdadera novedad la constituye el hecho de que el mismo que nacerá desde Dios (como su expansión o personificación) es a la vez un hombre entre los hombres. Con eso tocamos el fondo de la paradoja cristiana: la expresión de Dios no puede confundirse con ningún tipo de idea, con un símbolo o figura (como pasa en el fondo del judaísmo). La expresión de Dios se identifica con un hombre. En otras palabras, cuando Dios sale de sí mismo y actualiza totalmente su poder y salvación hace que surja un ser humano. Tal es el sentido de Jesús como hijo del hombre en la primera tradición de los cristianos.

Desde esta certeza puede entenderse con bastante facilidad el hecho de que, dentro de la iglesia, la expresión apocalíptica hijo del hombre haya pasado a determinar la vida de Jesús y especialmente su muerte y resurrección (texto del grupo b). El que vendrá es el mismo que ha muerto y resucitado. Más que como inauguración de un señorío actual sobre los pueblos, la resurrección se interpreta en esta línea como el paso entre las dos condiciones de Jesús, entre el *fue* (un humano) y el *será* (expresión de Dios). Avanzando en este plano, la misma vida humana (la actuación de Jesús sobre la historia) se interpreta en forma de presencia del hijo del hombre (textos del grupo a).

La conclusión es firme: como hijo del hombre Jesús será expresión de lo divino, nacerá a partir de Dios en el final del tiempo. ¿Podrá añadirse que existía ya desde el principio? En otras palabras, ¿se le puede aplicar la preexistencia que ese título hijo del hombre incluía, al menos simbólicamente, en el judaísmo apocalíptico? La respuesta «oficial» de la exégesis que gira en torno a R. Bultmann es «no». La palabra decisiva en este campo es de H. E. Tödt: reconociendo el valor de la preexistencia que el título tenía en las parábolas de Enoc sorprende la falta de ese rasgo en la tradición sinóptica; ello se debe a que el título ha empalmado con el mensaje de Jesús, en que el motivo de la preexistencia estaba ausente. [21]

Esta afirmación nos parece, al menos, demasiado apresurada. Si Jesús, o la comunidad primitiva, utilizan la imagen del hijo del hombre celeste que se halla en Dios desde el principio, ¿no incluirán en su visión la preexistencia, al menos de manera implícita? [22]

Desde el momento en que ese hijo del hombre se muestra de forma trascendente (es la expresión del juicio de Dios) no es tan seguro que al hablar de su función se evite toda relación con una preexistencia [23]. Por eso nos parece positivo al menos como base de posible discusión un libro en que R. G. Hamerton-Kelly presupone que la idea de preexistencia está implicada de una forma general en la tradición sinóptica del hijo del hombre. Al presentarse sobre el mundo como el hijo del hombre que perdona los pecados y es señor del sábado (Mc 2, 10.28), Jesús se ha definido en forma de figura que baja de los cielos. Por eso existía antes de estar sobre la tierra y trasciende los pequeños límites del mundo en que se encuentra. [24]

No es sólo Jesús el que se autopresenta como una figura preexistente que desciende de los cielos. Uniendo las perspectivas de la sabiduría, hijo del hombre e hijo de Dios, Mc interpreta a Jesús como el que viene sobre el mundo después de haber dejado la gloria originalmente divina en que se hallaba [25]. También Mt piensa en dimensión de preexistencia; por eso identifica a Jesús con la ley y la sabiduría que existían desde el principio; en

21. *Der Menschensohn*, 258.
22. H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 121-122, nos invita, al menos, a plantear esta pregunta.
23. Cf. A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB 60 (1953) 344-346.
24. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 62-65.
25. *Ibid.*, 66-67.

ese campo se sitúa su manera de entender al mismo hijo del hombre [26]. También Lc supone que Jesús ha realizado un plan divino preeexistente [27]. En otras palabras, todo el NT está escrito en clave de preexistencia.

Probablemente, la visión de Hamerton-Kelly es excesivamente exagerada. Nos parece ingenua y optimista la seguridad con que sostiene que Jesús ha interpretado su persona diciendo que es el hijo del hombre que desciende de los cielos [28]; lo mismo su manera de hablar de los sinópticos. Tratando de su historia hemos pensado que Jesús no se interpreta como un ser divino preexistente; es más, el mismo empleo del término hijo del hombre por parte de Jesús nos parecía discutible. Más adelante, al estudiar directamente la preexistencia indicaremos su relación con otros temas (sabiduría, hijo de Dios); allí veremos que al tratar de los sinópticos, se debe prescindir de esa visión de preexistencia. A pesar de todo eso, juzgamos que el trabajo de Hamerton-Kelly es positivo. Es positivo porque la idea de preexistencia se encuentra al menos implícita en toda la tradición del hijo del hombre y puede desarrollarse a partir de ella. Este desarrollo lo realiza, de una forma temática, el evangelio de Juan (como veremos en páginas 395-403). En Pablo la línea de la preexistencia de Jesús ha tomado otro camino. En los sinópticos no está más que apuntada, aunque la verdad que con ella se quiere indicar (Jesús como salvador procede del misterio original y suprahistórico de Dios) está perfectamente atestiguada.

II. JESUS, EL HIJO DE DAVID (EL CRISTO)

Decíamos que el judaísmo del tiempo de Jesús se ha dividido, de algún modo, en tres grandes direcciones: apocalíptica, tendencia sapiencial y mesianismo. De la apocalíptica acabamos de tratar: Jesús, hijo del hombre, nacerá desde el misterio de Dios como principio salvador (y juez) del mundo. Al trasfondo sapiencial del cristianismo aludiremos luego de manera más directa. Ahora debemos ocuparnos del origen del mesías.

26. *Ibid.*, 67-83.
27. *Ibid.*, 86.
28. *Ibid.*, 100-102.

De una forma general puede afirmarse: la esperanza apocalíptica comporta un cambio decisivo en las actuales condiciones de la historia; se destruye el mundo viejo y nace desde el mismo fondo original de lo divino (hijo del hombre) un cosmos nuevo. Por el contrario, el mesianismo permanece en los antiguos esquemas de la historia: no se destruye el mundo ni hay por tanto un nuevo día creador en el que Dios suscite algo absolutamente diferente; pero del mismo centro de la historia ha de surgir un cosmos renovado para el hombre. [29]

Originalmente, mesianismo se refiere a *mâšîaḥ* (ungido). Alude a la persona y obra salvadora de un rey o de un caudillo decisivo que Dios ha de enviar sobre la tierra con el fin de liberar a los perdidos, animar a los creyentes e instaurar para los justos un reinado de concordia duradera. Sin embargo la palabra se desliga a veces de su primer significado y puede aplicarse a todo tipo de renovación o de esperanza.

En este sentido el mesianismo es anterior a una figura del mesías. Nace en el principio de la historia de Israel con la certeza de un futuro abierto (la promesa) y se concreta por medio de la línea de profetas que proclaman simplemente el día de Yahvé (Amós), la nueva alianza (Oseas, Jeremías) o el éxodo nuevo del pueblo que se encuentra en cautiverio (2.° Isaías). Este mesianismo sin mesías se mantiene plenamente vivo en tiempo de Jesús: son numerosos los escritos de entonces que presentan la llegada del reino o la presencia de Dios entre los hombres sin tratar de referirse a ningún tipo humano de mesías. Lo que importa en este caso es la certeza de una historia abierta, la venida de Dios que fundamenta el reino. Todas las mediaciones de carácter humano pertenecen al pasado y han perdido su sentido. Es posible que el mensaje de Jesús, tan sobrio en lo referente a las figuras mesiánicas (o apocalípticas) se arraiga en este fondo de esperanza salvadora sin mesías. [30]

El mesianismo con mesías es tardío en la estructura religiosa de Israel. Quizá se fundamenta en los antiguos mitos orientales del rey como el ungido de Dios o su presencia sobre el mundo. Se basa ciertamente en la experiencia de David (2 Sam 7) y se refleja de una forma clásica en los grandes profetas (Is 7, 10-16;

29. Para la mutua implicación de lo mesiánico y lo apocalíptico, cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 133-158. En un nivel más sencillo J. Pikaza, *Las dimensiones de Dios*, Salamanca 1973, 159 s.

30. Cf. de manera general, D. S. Russell, *Jewish apokalyptic*, 309-310; M. de Jonge, *The use of the word «anointed» in the time of Jesus*: NT 8 (1966) 147-148.

9, 1-6; 11, 1-9; Miq 5, 1-4; Jer 23, 5-6) y en los salmos reales (Sal 2; 20; 72; 89; etc.). También este mesianismo se halla vivo en tiempo de Jesús y determina fundamentalmente la esperanza religiosa de los círculos populares que añoran el glorioso reinado de David y presuponen que el triunfo de la justicia de Dios se concreta en la victoria (política y religiosa) de su ungido. [31]

Este mesianismo con mesías se mantiene originalmente ligado a la tradición davídica: el ungido de Dios será un rey o príncipe de la vieja dinastía de Belén y su función es ante todo política; concede a los humanos un ámbito nuevo de existencia en todos los aspectos (victoria, paz, justicia, renovación religiosa). Sin embargo, la palabra ungido no se encuentra limitada a esa figura. La tradición que se atestigua en el libro de los Jubileos, Testamento de los XII Patriarcas y diversos escritos de Qumran, habla también de un sacerdote de la línea de Leví (de Aarón), presentándole como mesías enviado por Dios para ejercer sobre la tierra el verdadero culto y la justicia. Existe, al mismo tiempo, la esperanza de un profeta viejo o nuevo que vendrá (o que volverá, si ha muerto) a fin de disponer los caminos de Yahvé y su reino: puede tratarse de Moisés (desde Dt 18, 15-18), Elías (desde Mal 3, 1 s y Eclo 48, 10), Enoc o de un profeta en general. [32]

A nosotros nos importa el mesianismo con mesías y de manera especial el que se encuentra ligado a la tradición davídica, pues queremos referirnos a Jesús que, siendo el hijo de David, es el ungido en quien se cumplen las promesas de Dios y la esperanza de los hombres. De Jesús y su manera de ejercer el mesianismo hablaremos a continuación. Sin embargo, antes de hacerlo queremos precisar aún más el tema desde el fondo de la historia de aquel tiempo.

En primer lugar, es necesario recordar que el término mesías aparece muy pocas veces en la literatura judía anterior y contemporánea al NT. Además, conviene señalar que casi siempre se encuentra acompañado: mesías del Señor, de David, de Aarón o de Judá. Ese hecho muestra que la expresión no ha sido fijada de manera decisiva en el ambiente de expectaciones de aquel tiempo. [33]

31. Cf. S. Mowinckel, *El que ha de venir: mesianismo y mesías en Israel*, Madrid 1975; J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris 1968, 17-127; D. S. Russell, *Jewish apokalyptic*, 316-319; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 132-140; R. Fuller, *Foundations*, 23-28.

32. Sobre el profeta que ha de venir, cf. pp. 55-69 de este trabajo. Además, D. S. Russell, *o. c.*, 310-316; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 351-371; O. Cullmman, *Christologie*, 11-22.

33. M. de Jonge, *o. c.*, 133-134.

Un primer ejemplo del empleo del término lo ofrece el libro de parábolas de Enoc que hemos citado al hablar de la tendencia apocalíptica. En 1 Enoc 48, 10 y 52, 4 el mismo hijo del hombre se presenta como ungido del Señor de los espíritus. No se presupone que el ungido es hijo de David, aunque aparezca como el mediador (depositario) de las viejas esperanzas de su pueblo. Está elegido por Dios para actuar unas promesas; por eso es el mesías. [34]

La expresión más conocida y quizá la más perfecta del antiguo ideal mesiánico precristiano está fijada en los Salmos de Salomón (17 y 18). Sal Sal 17, 5 recuerda que fue Dios quien escogió a David por rey y aseguró con juramento que sus hijos gozarían del reino para siempre. Pero el pecado de los hombres ha rasgado la promesa: ya no hay rey, vagan sin tierra los que fueron hijos de la alianza (Sal Sal 17, 6-22). Por eso resuena potente la voz de la oración: «Mira, oh Señor, y ensalza entre ellos a su rey, el hijo de David...; cíñele de fuerza, de manera que pueda aniquilar a los poderes enemigos y limpie a Jerusalén de los paganos...» (Sal Sal 17, 23-24).

El rey en quien espera el orante de este salmo es hijo de David (Sal Sal 17, 5. 23) y se le llama ungido del Señor (Sal Sal 17, 36; 18, 6. 8). Su cometido primordial es instaurar el reino de Israel en este mundo. Eso supone la victoria militar contra las fuerzas enemigas y el dominio sobre todos los pueblos de la tierra (Sal Sal 17, 23-27). Sin embargo, su gestión no es puramente política y guerrera; el rescate de Israel es solamente el primer paso hacia una meta más excelsa: el triunfo decisivo de Dios (de su piedad y su justicia) sobre el mundo.

Esta visión del rey davídico condensa la esperanza de los medios populares en tiempo de Jesús. El rey que viene es instrumento de Dios; es mediador en la gran obra de su reino. Ciertamente, el reino es religioso y significa un cambio decisivo en la estructura de los hombres sobre el mundo: en el final ha de triunfar la vida, la verdad y la justicia. Sin embargo, instaurar esa justicia significa derrotar a los poderes enemigos. Según eso, el ungido es un guerrero; su victoria significa destrucción del adversario. [35]

34. *Ibid.*, 142-144; R. Fuller, *Foundations*, 28. Sobre el sentido de la transposición apocalíptica del ideal mesiánico, cf. H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 48-61.

35. Texto de Sal Sal 17 en R. H. Charles, *Apocrypha* II, 647-651. Cf. M. de Jonge, *o. c.*, 134-137; D. S. Russell, *o. c.*, 317-319; O. Cullmann, *o. c.*, 115-116; F. Hahn, *o. c.*, 149-151; R. Fuller, *o. c.*, 36.

En otros círculos de influjo más sacerdotal se considera determinante el orden cúltico y religioso. Por eso, junto al mesías de David (guerrero) se sitúa el mesías de Aarón (el sacerdote). Esta dualidad se encuentra insinuada en Zac 6, 9-14 y ha sido temáticamente desarrollada en el Testamento de los XII Patriarcas y en la literatura religiosa de Qumrán. El rey, mesías de David (o de Israel) dirigirá el combate, siendo jefe en el campo de batalla; pero en la paz y en el sentido más profundo de su vida el mismo rey se encuentra sometido al sumo sacerdote, el mediador de Dios en la existencia religiosa de los hombres (cumplimiento de la ley, observancias rituales y culto).[36]

Esta rápida visión del mesianismo nos permite precisar unas sencillas conclusiones: a) el mesías que se espera nace del pasado (está determinado desde el campo de esperanza del AT); ser hijo de David implica, más que un tipo de pertenencia familiar, el hecho de estar fundamentado en la promesa de restauración (reimplantación) del reino; b) la esperanza mesiánica carece de unidad interna; puede prescindir de un mesías concreto o se puede expresar de formas diferentes (sacerdotal, política o profética). Sin embargo, de manera general, debemos indicar que predomina el tipo de esperanza davídica que implica un cambio (renovación) del hombre entero; c) por más que a veces aparezca determinado a partir de la política (victoria sobre el enemigo) el mesianismo tiene rasgos trascendentes que se acercan a la espera apocalíptica (Parábolas de Enoc).

Por todas estas cosas es difícil aplicar a la figura de Jesús de Nazaret ningún esquema mesiánico preciso. Además, Jesús mismo ofrece rasgos multiformes. Por eso nos parece necesario aproximarnos a su vida (a su persona y a su mensaje) partiendo de tres ángulos distintos: a) desde su posible conciencia mesiánica (con Cullmann); b) desde su vuelta escatológica (con Hahn); c) desde su muerte y resurrección (con Kramer). Después de valorar los tres caminos podremos atrevernos a expresar lo que supone que Jesús sea el hijo de David (ungido de Dios entre los hombres).[37]

O. Cullmann sostiene que Jesús ha precisado expresamente su visión del mesianismo. Los textos primordiales en que apoya su postura son Mc 14, 61-62 par, Mc 15, 2 s par y Mc 8, 27 s par.

36. Cf. Test Levi 18; Test Juda 24. En lo referente a Qumrán CD VII, 18 s; XIX, 7 s; 1 Q Sa II, 12 s; 1 Q Sb V, 20 s. Véase M. de Jonge, *o. c.*, 137-142; D. S. Russell, *o. c.*, 319-323; F. Hahn, *o. c.*, 145-149; R. Fuller, *o. c.*, 28-30; O. Cullmann, *o. c.*, 117.

37. En esta división seguimos libremente el esquema de J. Ernst, *Anfänge*, 33-37.

Mc 14, 61-62 par reproduce el sentido del proceso de Jesús ante el sanedrín. El sumo sacerdote necesita que Jesús defina su postura acerca del problema mesiánico y pregunta: ¿Eres tú el mesías, el hijo del Bendito?» (Mc 14, 61). Si lo afirma puede entregarle a los romanos: ¡es pretendiente al trono! Si lo niega pierde el apoyo de la masa que le busca entusiasmada. Analizando las redacciones de Mt-Mc-Lc, Cullmann supone que Jesús ha respondido de una forma veladamente afirmativa, aunque transmuta el término y se llama «hijo del hombre». Ser mesías implicaba decidirse por la acción política, mundana; Jesús se ha presentado de una forma diferente, viene del cielo y como tal (hijo del hombre) ha de actuar el juicio sobre el mundo. De esta manera, su respuesta cambia el contexto en que se había situado el sumo sacerdote.

O. Cullmann añade que el problema es semejante en Mc 15, 2 par. Pilato quiere saber si es que Jesús se hace pasar por rey de los judíos. Jesús elude la respuesta y dice, simplemente, «tú lo dices». Su función no puede identificarse a la función de un rey del mundo que le asignan muchos que le siguen. Para encontrar su pensamiento hay que acudir a *Mc 8, 27-33* par: Jesús ha interpretado la palabra de Simón «tú eres el cristo» (8, 29) a través de la exigencia del camino de dolor que está implicada en la expresión hijo del hombre (Mc 8, 31).[38]

Esto supone que Jesús ha suscitado con su vida un entusiasmo de carácter mesiánico: es el hijo, el prometido en la esperanza de David y ha de instaurar sobre la tierra el reino. Sin embargo, Jesús ha respondido de una forma creadora a las preguntas que han venido a plantearle: ciertamente es enviado de Dios (es el ungido), pero su obra se distingue de aquello que han pensado los judíos; su camino incluye el sufrimiento (Mc 8, 27-33) y su misión culmina en la venida victoriosa sobre el cielo (Mc 14, 61-62).

F. Hahn ha interpretado esos mismos textos de una forma diferente. Con Cullmann supone que el término mesías recibe su sentido a partir de la visión del hijo del hombre; sin embargo, el proceso de formulación del título es distinto: los textos referidos (Mc 8, 27-33; 14, 61-62; 15, 2) son formación de la comunidad o tuvieron en su origen otro sentido. El Jesús histórico aludió a un futuro hijo del hombre que será distinto de sí mismo (viene de Dios). La comunidad primitiva le identifica muy pronto con esa figura, presentándole como aquel que ha de venir sobre las

38. O. Cullmann, *Christologie*, 117-124.

nubes en el tiempo del final (del juicio); sólo entonces, al precisarle como el hijo del hombre, se le atribuye también el título de mesías con el sentido de juez que ha de venir en el futuro.

Por eso se dirá, en el pequeño apocalipsis (Mc 13), que no puede confiarse en los mesías de la tierra: el que salva es el hijo del hombre que se acerca. Mc 14, 61-62 par refleja esa experiencia: solamente por ser hijo del hombre Jesús puede llamarse (y ser) mesías. En esta perspectiva es fundamental para F. Hahn la palabra de Hech 3, 20-21: el tiempo actual exige penitencia y es preciso esperar hasta que Dios envíe desde el cielo al que ha destinado para mesías. En este mismo contexto se sitúa la utilización del título de rey en la parábola antigua del gran juicio (Mt 25, 31-46): cuando descienda el hijo del hombre en el final a culminar el tiempo de la historia ha de llamarse (y realizar la función de) «rey» (mesías). Lo mismo se refleja en Ap 11, 15 y 12, 10.[39]

Por todo eso el término mesías no contiene ningún dato original que pueda sumarse a la experiencia apocalíptica del hijo del hombre. Sólo en la figura que vendrá (de Dios) en el final del tiempo se concentra el pensamiento y vida de la iglesia antigua. El término mesías era otra manera de llamar a Jesús hijo del hombre.

¿Convence esta postura? Pensamos que O. Cullmann y F. Hahn han confiado excesivamente en la tradición. Juzgamos, en contra de ellos, que no puede conocerse con exactitud lo que Jesús pensó sobre el mesías; ni basar nuestro argumento en textos como Mc 14, 61-62 o Hech 3, 20-21 que han sido remodelados por los propios redactores. Por eso nos complace el esfuerzo de W. Kramer tratando de llegar hasta el estrato más antiguo de los dichos sobre el cristo.

Ese estrato primitivo se conserva en fórmulas que Pablo ha recogido en sus escritos: «Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8); «Cristo murió por los impíos» (Rom 5, 6); «Cristo murió por él» (por el hermano) (Rom 14, 15; cf. 1 Cor 8, 11; Gál 2, 21; 3, 13). El uso de estas fórmulas supone que el título se ha unido de manera constante con la muerte de Jesús.

En un contexto más amplio el mismo título está unido con la muerte y con la pascua: «Cristo murió... fue enterrado y resucitó de entre los muertos» (1 Cor 15, 3b). «Cristo Jesús, el que murió y fue resucitado» (Rom 8, 34a; cf. Rom 14, 9). La confesión de Jesús como el mesías se condensa, según esto, en muerte y pascua.

39. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 179-189.

El escándalo fundamental de los judíos se centraba en la muerte del mesías; por eso la primera fe de los creyentes se tenía que expresar en aquel mismo centro del escándalo. El que era para unos simplemente ajusticiado aparecía ante los otros como el Cristo.[40]

Este debate de Cullmann, Hahn y Kramer puede parecer efecto de una simple erudición. ¿Qué nos importa todo el tema del origen de ese título? Sinceramente nos importa. El tema es primordial pues nos sitúa en el principio de aquella confesión en que se afirma que Jesús es salvador. ¿Por qué es el Cristo, ungido de Dios entre los hombres? ¿porque ha venido desde Dios, porque ha trazado sobre el mundo su camino y prometido retornar al fin sobre las nubes (Cullmann)? ¿porque la iglesia ha descubierto que vendrá en función de juez definitivo de la historia (Hahn)? ¿porque ha muerto por los hombres y Dios mismo le ha resucitado (Kramer)? Ciertamente, nos gustaría responder de una manera afirmativa a cada una de las tres posibles perspectivas. En cierta medida las tres son valiosas. Sin embargo, es necesario precisar su contenido.

Cullmann tiene en su favor el hecho de que Jesús se ha movido en un contexto de ansiedad mesiánica explosiva. Todo alude a la esperanza de Israel. En el ambiente se respira novedad, revolución, presencia de Dios que ha de cambiarlo absolutamente todo. Se atisban signos del final y se interpreta todo movimiento como un signo en contra o a favor de la esperanza en que se vive. En ese medio es necesario que la vida de Jesús haya suscitado un tipo de entusiasmo mesiánico[41]. Si Jesús no se autodefine como ungido es evidente que otros le han llamado de esa forma. Si no actúa directamente en forma de mesías hubo algunos que empezaron a verle de ese modo[42]. Por eso el tema del mesianismo de Jesús nace en la misma pregunta de su vida, en su gesto liberador, en sus milagros y entusiasmo, en su manera de tratar a los perdidos. Sin ese primer entusiasmo de las masas (seguidores) toda futura interpretación de Jesús hubiera sido inútil e imposible.

40. W. Kramer, *Christos*, 15-40, y en especial 22-27. Un buen resumen de esta postura en J. Gnilka, *Jesus Christus*, 70-72.

41. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 154-156; J. Ernst, *Anfänge*, 33-34; J. Gnilka, *Jesus Christus*, 61-64.

42. Sobre la posible entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén y su acción en el templo, cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 171-173, 264-267; E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona 1974, 152-158. En una obra como ésta no podemos entrar en discusión con aquellos que interpretan la vida de Jesús a partir del celotismo.

Al morir sobre la cruz el mesianismo de Jesús queda truncado, rota su esperanza, plenamente inútil su camino. La inscripción del patíbulo: «Jesús de Nazaret, el rey de los judíos» (Jn 19, 19 par) ha quedado simplemente como signo de burla y de fracaso. Sin embargo, la experiencia de la pascua reinterpreta el gran camino. Jesús era el mesías. Es mesías de manera especial cuando termina su vida sobre el monte del Calvario y resucita, congregando a sus discípulos de nuevo. Desde aquí se hace preciso llenar de un contenido nuevo al término de cristo. Allí donde Jesús ha muerto y donde muere la esperanza de los hombres, precisamente allí nace el mesías verdadero. En este sentido nos parece válido el estudio de W. Kramer.[43]

Al venerarle sobre la cruz como el mesías, la tradición cristiana sabe que Jesús no ha nacido plenamente todavía. El mesianismo no es algo terminado. Igual que la pascua no anula el pasado de su vida (su mensaje) sobre el mundo, tampoco destruye el futuro del mundo que tiende a su meta. Por eso nos parece válido (y sólo desde aquí) el esfuerzo de Hahn cuando pretende mostrar que en la vivencia de la iglesia primitiva Jesús no es todavía el cristo; lo será cuando al final descienda desde el cielo como juez definitivo y salvador del mundo.[44]

Según esto, el mesías es un hombre de la tierra, el mismo Jesús de Nazaret, que ha sido ungido como rey en el momento pascual y que vendrá al final en forma de juez de nuestra historia. Viene del mundo (es hombre); pero nace de una forma peculiar en el momento de la pascua, cuando Dios le hace triunfar sobre la muerte; y nacerá de una manera decisiva en el instante de su vuelta (el juicio).

Todo esto nos sitúa frente al título: «Jesús, el hijo de David». En páginas anteriores tuvimos ocasión de señalar los pros y contras del valor histórico (biológico) del dato[45]. No podemos volver sobre ese tema; pero juzgamos necesario precisar el contenido de esa filiación antes de entrar en los diversos campos en que el NT la utiliza.

43. Sobre la inscripción de la cruz para la valoración de Jesús, cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 192-196; J. Gnilka, *Jesus Christus*, 74-78; J. Ernst, *Anfänge*, 38.

44. Muestran la unilateralidad de F. Hahn, Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 175-184; J. Gnilka, *Jesus Christus*, 69-70; H. Conzelmann, *Grundriss*, 93.

45. Cf. pp. 23-26 de esta obra. Además de los autores allí citados queremos remitir a M. Dibelius, *Jesus*, 32-33; O. Cullmann, *Christologie*, 128-131; J. Ernst, *Anfänge*, 39-43.

Evidentemente, el NT testifica que Jesús es hijo de David. Pero ¿cómo ha de tomarse esa expresión? Quizá deba tenerse en cuenta lo siguiente: la pretensión de pertenecer a la descendencia de David se hallaba muy extendida, de tal forma que casi se identificaba con el hecho de ser un verdadero israelita. Por otra parte, el título «hijo de» no exige en Israel y el oriente una pertenencia de sangre demostrable de forma genealógica y se aplica a diferentes tipos de influjo o dependencia.[46]

Teniendo esto en cuenta, afirmar que Jesús es hijo de David significa ante todo que es hombre. No viene del cielo a manera de un ser trascendente que baja de Dios y realiza en el mundo su obra (hijo del hombre). Surge de la misma entraña que los hombres. Pero nace de una historia de esperanza que en el pueblo de Israel está centrada en la figura de David y en su promesa. Es fundamental el hecho de que, viendo a Jesús como el mesías (cumplimiento de la historia y de la espera de los hombres), la primera iglesia no le iguala simplemente con ningún profeta o sacerdote. La iglesia ha comprendido que Jesús, el mensajero del reino, es mucho más que un profeta que proclama lo futuro; *el mismo Jesús trae (implica) el reino. Su oficio no es el de mediar* de una forma cúltica entre Dios y los hombres; por eso no es mesías de la casa de Aarón, como esperaban en Qumrán. La mediación de Jesús se da en el centro de la vida de los hombres; por eso el tipo primigenio de su obra es el monarca David, el triunfador, hombre que extiende la paz sobre su pueblo (hace posible que Israel pueda encontrarse con su Dios).

Con esto pasamos a citar las referencias principales del NT. Jesús se muestra como el hijo de David en un contexto de milagros (Mc 10, 47-48 par), de disputa mesiánica (Mc 12, 35-37 par; cf Rom 1, 3-4) y de espera del reino que se acerca (Mc 11, 10 par). En un plano diferente se mantienen los datos del evangelio de la infancia (Mt 1 y Lc 1).

La invocación «Jesús, hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10, 47-48) se encuentra firmemente anclada en el milagro del camino (Mc 10, 46-52 par). La crítica supone desde Bultmann que el conjunto del milagro es obra de la iglesia y que denota

46. En las palabras anteriores seguimos muy de cerca a K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 154. Ciertamente, el NT nos ofrece testimonios del cuidado con que se tomaba en aquel tiempo la pertenencia a una determinada tribu y la pureza de sangre (cf. Lc 2, 36; Flp 3, 5; Rom 11, 1). Sin embargo, al tratar de la filiación humana de Jesús no parece que tengamos datos suficientes para considerarla genealógicamente como «hijo de David»; lo que importa es el saber que se encontraba dentro de la línea humana y religiosa abierta por el viejo rey judío.

rasgos propios de san Marcos [47]. No podemos discutir sobre ese tema. Pensamos, sin embargo, que merece toda la atención el hecho de que el hijo de David tenga por obra distintiva curar a los enfermos (o mostrar misericordia). Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30-31): confesar a Jesús como el hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos es la actitud de fe de la mujer sirio-fenicia (15, 22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como efecto de un influjo diabólico (Mt 12, 24) se encuentran las turbas que le admiran y se atreven a exclamar: «¿No será este el hijo de David?». [48]

Este es un dato extraño y primordial. Provenir de David significa en Sal Sal 17 y 18 aniquilar a los poderes enemigos, instaurando sobre el mundo un orden de justicia. La tradición evangélica recrea totalmente esa postura. El verdadero hijo de David es el que siente la llamada de piedad y ayuda a los perdidos. Quizá fuera conveniente replantear el fondo histórico del título a partir de este contexto. Sin embargo, ese valor histórico no es decisivo para nosotros. Lo importante es que la iglesia (Mc y Mt) ha vertido en el viejo título judío un contenido plenamente nuevo al situarlo sobre el centro de la obra de Jesús, en su piedad por los pequeños y perdidos. La verdadera descendencia de David se encuentra anclada en ese dato.

En contexto de espera del reino, Jesús se presenta cercano a David en el relato de la entrada en Jerusalén. Mc 11, 9-10 se ha limitado a colocar una tras otra dos afirmaciones: «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene». El primer «bendito» es de carácter procesional; se aclama a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta en nombre del Señor. El segundo es de sentido escatológico: se invoca el reino. Esta primera aproximación puede reflejar el fondo de la historia de Jesús; no se le ha llamado directamente el hijo de David, pero se ha unido la espera del reino y su entrada en Jerusalén. Desde aquí afirmamos: nos parece indiscutible que Jesús ha suscitado un entusiasmo mesiánico; por eso, su figura se ha debido situar sobre el trasluz de la esperanza del hijo de David tradicional de los judíos.

47. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 228; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 262-264; R. Fuller, *Foundations*, 111-112; Ch. Burger, *Davidssohn*, 168-169.
48. Ch. Burger, *o. c.*, 72-81; A. Suhl, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*: ZNW 59 (1968) 63-65.

Mateo (21, 9) es más explícito. Escribe desde la conciencia de la iglesia y puede invocar a Jesús como el hijo de David. Pues bien, ¿qué sentido tiene el título? Dentro de la tradición sinóptica el problema está muy claro: Jesús es hijo de David al mantenerse en esa línea que va desde la aclamación del día de los ramos (Mc 11, 10 par) hasta la inscripción de la cruz en que se afirma que muere como rey de los judíos (Mc 15, 26 par). La expresión se entiende ya de una manera cristiana. También aquí se ha recreado la esperanza de Israel, de tal manera que surgir desde David no implica directamente un proceso genealógico ni una victoria política, sino el hecho de una fidelidad a la esperanza antigua dentro de un marco de muerte y de pascua. [49]

En el mismo plano de recreación cristiana se sitúa Mc 12, 35-37a par. Como hijo de David, Jesús tenía que estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío. El mesianismo situaba a Jesús en dependencia del pasado. Los judíos gozaban por lo tanto del derecho de juzgar sobre el valor de su figura y pretensiones. Pero la iglesia cristiana ha descubierto en Jesús algo más grande: viene de Dios y no se puede limitar a ser un mero cumplimiento de lo antiguo. Para expresar esa convicción se emplea el Salmo 110, 1 en que, según la exégesis del tiempo, el mismo autor (David) llama al mesías su «Señor». La iglesia no niega que Jesús sea hijo de David; pero afirma que es más: es señor del mismo David y por lo tanto supera lo que esperan simplemente los judíos. [50]

Esta convicción del valor y limitación de la filiación davídica tiene que haberse extendido pronto por la iglesia, pues la hallamos expresada de forma positiva en un contexto prepaulino: Rom 1, 3-4. Jesús nace en el plano de la carne como el hijo de David y ha sido constituido por la resurrección hijo de Dios. Ciertamente, la expresión hijo de David es positiva, enmarca el ámbito de esperanza en que Jesús ha nacido, pero no agota toda su profundidad. Por eso es necesario precisarla desde la resurrección, con el título de hijo de Dios. [51]

49. Sobre el sentido de la entrada en Jerusalén, cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 170-174, 264-267; R. Fuller, *Foundations*; Ch. Burger, *Davidssohn*, 81-87.

50. Sobre el texto existe amplia polémica. Con una parte considerable de los autores del momento, suponemos que no se niega la filiación davídica de Jesús sino que se limita su sentido. Pensamos que aquí se ha transmitido una palabra de la iglesia que refleja su disputa con el judaísmo. Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 221; H. Conzelmann, *Grundriss*, 93; O. Cullmann, *Christologie*, 132-134; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 259-262; R. Fuller, *Foundations*, 111; Ch. Burger, *Davidssohn*, 87-91.

51. Sobre Rom 1, 3-4 hablaremos más adelante, pp. 225-235. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 251-259; Ch. Burger, *Davidssohn*, 25-41.

Con esto hemos trazado los tres contextos principales en que se ha utilizado el título de hijo de David. Sin embargo, hay otro plano especialmente importante en nuestro caso; nos referimos a los evangelios de la infancia (Mt 1-2 y Lc 1-2). No podemos desarrollar aquí la problemática que esos capítulos suscitan; la veremos en parte al tratar de la concepción por el espíritu y de Lucas y Mateo (págs. 269-307, 313-339). Aquí nos contentamos con un simple esbozo de los temas.

Mateo ha situado la filiación davídica sobre el fondo general del surgimiento de Jesús. Su origen tiene dos vertientes: a) por una parte es hijo de Abrahán y de David (Mt 1, 1); b) por otra es fruto de la acción del espíritu de Dios sobre María (Mt 1, 18. 20).

El aspecto humano de la ascendencia de Jesús se centra en la figura de David. José es hijo de David, como se muestra en la genealogía (Mt 1, 16) y se precisa después expresamente (Mt 1, 20). Siendo el heredero, el cumplimiento de la espera de Israel, Jesús tiene que ser para Mateo el hijo de David. Desde esa perspectiva, el nacimiento virginal pudiera presentarse como obstáculo. Pues bien, para la unión de esos aspectos —filiación y concepción por el espíritu— escribe san Mateo este capítulo (Mt 1).

En plano trascendente Jesús viene de Dios; nace ciertamente de María pero es obra del espíritu. Pero en lo humano, el que proviene del espíritu ha sido aceptado por José como su hijo. Aquí descansa el peso del texto de Mateo: siendo por María efecto del espíritu, Jesús es por José heredero de David y su promesa. La línea de argumento de Mateo ha culminado en la cita de Isaías:

> Todo esto sucedió para cumplirse aquello que el Señor había dicho por medio del profeta al afirmar: He aquí que la virgen está encinta y dará a luz un hijo y llamarán su nombre Emmanuel, lo que traducido significa «Dios está con nosotros» (Mt 1, 22-23).

¿Qué es lo que se cumple en esta cita? ¿Simplemente el nacimiento virginal o todo aquello a lo que alude el texto cuando intenta demostrar que José es padre legítimo del niño? Me parece evidente que en la cita se incluyen ambas cosas. La palabra del profeta se ha cumplido en una virgen que concibe: pero a la vez esa palabra exige que el nacido sea el hijo de David y por lo tanto el heredero de la vieja promesa de Isaías 7, 14. Sin la adopción davídica (concretada por medio de José), Jesús no hubiera

sido el cristo de Israel, el cumplimiento de las viejas esperanzas, salvador y Dios entre los hombres.[52]

Esto significa que, en Mateo, Jesús es hijo de David precisamente al ser más que un sencillo descendiente del antiguo rey judío. Dentro de su filiación davídica, plenamente comprendida, se incluye su procedencia desde el mismo Dios (por el espíritu) y el hecho de ser el salvador (Dios con los hombres).

Todo el contexto es diferente para Lucas. No se duda del origen davídico de la familia de Jesús (Lc 1, 27): por ser un hijo de David debe marchar José a Belén a empadronarse (Lc 2, 4); cuando Lucas nos transmite las palabras del ángel del Señor que exalta el nacimiento tiene que aludir a la ciudad de David en la que el cristo viene al mundo (Lc 2, 11). Sin embargo, el contenido primordial que para Lucas tiene la filiación davídica es nuevo:

> Darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús. Este será grande y será llamado hijo del Altísimo. Dios, el Señor, le dará el trono de David, su Padre. Y reinará sobre la casa de Jacob por siempre, y su reino no tendrá fin (Lc 1, 31-33).

Más que al origen de Jesús la profecía de David alude al triunfo escatológico. Lo que importa no es un nacimiento visto simplemente en forma de principio; lo decisivo es el final, la exaltación en que Jesús recibe el trono sobre el mundo. Esta visión responde plenamente al tema del primer discurso de san Pedro según Hech 2, 14-36. Frente a David que ha muerto y no ha resucitado (2, 25-29) se sitúa la figura de Jesús, el descendiente que saliendo de su entraña es heredero de su trono (2, 30-36). Por la resurrección, Jesús se ha sentado sobre el trono de David el día de la pascua. Ciertamente es hijo de David y se le llama el Cristo. Pero a la vez es el Señor que está sentado a la derecha de Dios perpetuamente (hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies, Hech 2, 34-36).[53]

De esta manera nos situamos en el centro del pensamiento teológico de Lucas: Jesús está en el cielo (a la derecha del Padre)

52. Mateo no duda del origen davídico de Jesús: cf. Mt 2, 5-6. Para todo el tema del hijo de David en Mt, cf. Ch. Burger, *Davidssohn*, 91-106; A. Suhl, *o. c.*, 62-69; F. Hahn, *o. c.*, 274-278; W. Michaelis, *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus*, 317-330.

53. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 246-247, 269-273, 275-277; J. Ernst, *Anfänge*, 42; K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 155.

y encamina la historia hacia su meta[54]. Así termina nuestra reflexión sobre Jesús, el hijo de David. La tradición posterior abandonará rápidamente este título. Pero debemos recordar que antes de su desaparición ha rendido un gran servicio al pensamiento cristiano mostrando que Jesús no es simplemente un ser que viene de los cielos sino un hombre que proviene de la misma realidad del mundo y del misterio de esperanza de su pueblo.

III. JESUS, HIJO DE DIOS

De una manera general hemos supuesto que el judaísmo del tiempo de Jesús puede encuadrarse en tres grandes visiones: apocalíptica, mesianismo y tendencias sapienciales.

Como acabamos de indicar, las dos primeras se mueven dentro de un campo de experiencia puramente israelita. En eso ha radicado su grandeza y su fracaso. En un encuadre de tipo apocalíptico, Jesús (hijo del hombre) se había precisado como el sentido final de nuestra historia, juicio y meta de la vida de los hombres sobre el mundo. En un contexto mesiánico, Jesús (el hijo de David o cristo) se mostraba como el germen o principio transformante de la historia que libera a los hombres oprimidos. Nadie discute la grandeza de un enfoque semejante, sobre todo en nuestro tiempo en que parece presentirse la posibilidad de una aplicación más inmediata de esas perspectivas: la teología de la liberación debe arraigarse nuevamente sobre el título de cristo; los movimientos de esperanza escatológica se tienen que fijar más en el hijo del hombre.

Sin embargo, de una manera general debemos añadir que esos títulos judíos de Jesús perdieron pronto su importancia dentro de la iglesia. La misión helénica olvidó el sentido del hijo del hombre: Pablo no lo emplea; Juan no fue capaz de concederle autonomía y permanencia. Por eso quedó olvidado en el fondo de la tradición sinóptica, como un nombre puramente misterioso o como simple expresión de la naturaleza humana de Jesús. Por su parte, hablar del hijo de David se convirtió en sinónimo de un simple encuadre genealógico de Jesús, dentro de un campo de pro-

54. Cf. J. Pikaza, *Teología de Lucas*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca ²1975, 320-321.

mesas. El título de cristo se dejó de comprender muy pronto, convirtiéndose en un puro nombre propio: ese proceso, visible ya en Pablo, se convierte en dato general de la tradición cristiana y permanece así hasta nuestros días, a pesar de los esfuerzos reconquistadores que han realizado ya en el NT autores como Lucas y Juan. En resumen, ni el dato mesiánico ni el apocalíptico se han convertido en vehículo de expresión del valor y la persona de Jesús.

Esta función de precisar y transmitir el sentido de Jesús la han realizado fundamentalmente dos títulos: señor (que expresa su función entre los hombres) e hijo de Dios (que precisa su unidad con lo divino). Ambos deben su pervivencia al hecho de haber superado las fronteras del mundo israelita adaptándose a lo que llamamos la visión sapiencial (griega) que se ha convertido en el trasfondo conceptual del occidente. Por ocuparnos de los orígenes de Jesús prescindimos del título de señor y nos centramos en el de hijo de Dios.

La expresión hijo de Dios responde a un dato original de la existencia religiosa de los pueblos y refleja la presencia de Dios sobre la tierra, el parentesco en que se unen los dioses y los hombres. En el AT esa experiencia cambia de sentido y se traduce en un contexto de elección que no supone continuidad de tipo físico o biológico. El NT se mantiene fundamentalmente en plano israelita: Jesús es hijo de Dios en cuanto ha sido destinado a realizar su función entre los hombres. Sin embargo, la vivencia filial de Jesús (que se abre a Dios como a su Padre) y la exigencia de la pascua (que sitúa a Jesús cerca del misterio de Dios) han obligado a la primera iglesia a replantear desde la base el sentido del título de hijo de Dios. En este replanteo influyen evidentemente los antiguos presupuestos escatológico-mesiánicos del AT. Sin embargo, eso no basta y a medida que la fe en Jesús se expresa y explicita en nuevos mundos conceptuales el trasfondo del título se amplía (o se trasvasa en un lenguaje sapiencial, más helenista).

Desde un fondo judío el empleo del título hijo de Dios supone que Jesús ha realizado la función salvadora (escatológica) de Dios para los hombres. En el nuevo contexto que llamamos sapiencial, latente dentro del mismo judaísmo palestino, fuerte en la diáspora y dominante en todo el paganismo culto de aquel tiempo, ese título adquiere una importancia nueva. No interesa tanto la función. Preocupa la misma realidad o la persona. En esta perspectiva llamarle hijo de Dios no significa simplemente que Jesús ha realizado un servicio para los hombres; supone descubrir su relación personal con lo divino.

De esto hablaremos de una forma más extensa en lo que sigue, presuponiendo aquello que dijimos al tratar del Padre (págs. 99-121). Dividimos el trabajo en tres momentos: a) primero hablamos del título en el mundo antiguo y judaísmo; b) nos referimos luego al sentido que recibe en el contexto de la vida de Jesús y de su pascua; c) finalmente, tratamos de los planos en que el título aparece en la experiencia primitiva de la iglesia. Ese estudio nos servirá para esbozar las diferentes representaciones del origen divino de Jesús, ligadas todas con el título hijo de Dios.

a) En el *mundo antiguo y judaísmo* el título ha tenido una larga historia. De manera puramente indicativa precisamos los momentos primordiales de su empleo.

La filiación divina constituye en el oriente precristiano una constante en casi todos los esquemas religiosos. Hombre y Dios se incluyen en un mismo ritmo universal. Entre los cielos y la tierra no se extiende un límite preciso. Por eso no es extraño que los reyes sean (aparezcan como) hijos del gran Dios de la ciudad o del imperio; no es extraño tampoco que los hombres religiosamente relevantes (*theioi andres*) se presenten a manera de instrumentos de Dios, participen en el ser de lo divino y puedan disponer de unos poderes especiales. Desde el momento en que no existe una distancia insalvable entre aquello que llamamos Dios y lo creado, es normal que algunos hombres «diferentes» (políticos, poetas, extáticos o sabios) puedan ser calificados de divinos (sean hijos de Dios sobre la tierra). [55]

La experiencia religiosa del AT ha superado de manera radical ese planteamiento. Es evidente que subsisten restos míticos; así cuando los ángeles se llaman hijos de Dios (cf. Gén 6, 2; Job 1, 6; 38, 7; Sal 29, 1; 89, 7, etc.). Pero, en conjunto, Israel ha descubierto que Dios es trascendente y que no puede confundirse con ninguna de las cosas de la tierra ni mostrarse como padre de ninguno de los seres.

Como indicamos al hablar de Dios como padre, son tardíos y pocos los casos en que al pueblo de Israel (Ex 4, 22 s; Os 11, 1; Is 1, 2; 30, 1; Jer 3, 22...) o su rey (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27...) se les llama hijos de Dios. Pues bien, aun en esos casos la filiación significa una llamada de amor. El rey es hijo porque recibe un encargo o función que Dios mismo le concede; es hijo por adopción y no por unidad de naturaleza. [56]

55. Cf. O. Cullmann, *Christologie*, 277-278; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 292-294; R. Fuller, *Foundations*, 97-98.

56. O. Cullmann, *Christologie*, 279-280; R. Fuller, *Foundations*, 31; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Romae 1962, 3-20.

El judaísmo precristiano es extremadamente parco utilizando el título hijo de Dios en relación con el mesías. Los textos que lo emplean (1 Enoc 105, 2 y 4; Esd 7, 28; 13, 32. 37. 52; 14, 9) han sido retocados posteriormente o responden a un original distinto. Sólo en Qumrán hay un relato en que siguiendo a 2 Sam 7, 14 el mesías aparece en forma de hijo de Dios:

> Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo (2 Sam 7, 14). Esto se refiere al renuevo de David que surgirá en Sión al final de los tiempos junto con el maestro de la ley... (4 Q Flor 10-12; cf. también 1 Q Sa II, 11).[57]

Un testimonio es ciertamente pōco, pero basta; nos permite sostener que aun cuando el título de hijo de Dios no se ha empleado de una forma extensa y técnica se puede, sin embargo, utilizar al referirse al elegido de Dios (a su mesías). Y eso es suficiente. El mesías no es hijo por tener la misma esencia de Dios sino por haber sido adoptado para realizar una función salvadora.[58]

La posibilidad de que el título derive de una tradición de tipo cúltico en que el sumo sacerdote (mesiánico) recibe el nombre (o la función) de «hijo de Dios» (Test. Lev 4, 2; 18, 6) es muy escasa. En primer lugar, esa tradición no es muy precisa y se halla poco atestiguada. Por otra parte, el NT no interpreta la vida de Jesús partiendo de categorías cúlticas. Por eso preferimos apoyarnos en los textos de carácter mesiánico, en la línea de 2 Sam 7, 14 y Sal 2, 7.[59]

b) *La historia de Jesús y la experiencia pascual de la iglesia* han transformado esa perspectiva. Moviéndose dentro del campo de experiencia religiosa del judaísmo en el que Dios se encuentra primordialmente alejado, Jesús nos transmite la experiencia nueva de un encuentro en que llama a Dios Padre. Por otra parte, los creyentes interpretan la pascua de Jesús en forma de triunfo (o

57. Traducimos el texto sobre E. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch*, München 1964, 256; cf. J. Carmignac, *Fragments divers de la Grotte 4*, en *Les textes de Qumran traduits et annotés* II, Paris 1963, 282.

58. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 284-286; R. Fuller, *Foundations*, 30-32; R. N. Longenecker, *Christology*, 94-95.

59. Sobre el posible influjo de la tradición sacerdotal en la visión de Jesús como hijo de Dios, cf. G. Friedrich, *Messianische Hohenpriestererwartung in den Synoptikern*: ZTK 53 (1951) 265-311; W. Grundmann, *Sohn Gottes*: ZNW 47 (1956) 113-133; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 282-284. La posibilidad de que el empleo del título derive de la imagen del justo sufriente de Sab 2, 13 s y 5, 3, es relativamente escasa. De todos modos, nos parece de interés el hecho de que el judaísmo helenista llame hijo de Dios al justo que sufre. Sobre ese tema E. Schweizer, *Erniedrigung*, 32-33; juicio crítico en R. Fuller, *Foundations*, 70-72.

surgimiento) del hijo de Dios a que aludían los salmos mesiánicos (Sal 2, 7; 89, 27; cf. 2 Sam 7, 14). En la unión de estos caminos y en la valoración que la existencia humana de Jesús recibe a partir de ellos se sitúa la gama de representaciones que nos hablan del hijo de Dios.

Según eso, el primero de los elementos que vendrán a intervenir en la manera de entender la filiación divina de Jesús lo constituye la experiencia de su vida. Sólo un hombre que se encuentra totalmente abierto hacia los otros; un hombre que perdona los pecados, ama a los perdidos, reanima a todos y les llama a la existencia nueva en el amor; sólo un hombre de ese tipo, cuya vida se ha centrado en la victoria sobre el mal de los demonios y en la ofrenda del reino a los humildes de la tierra, puede invocar ante las puertas del misterio y hablarle a Dios de padre.

La filiación no significa aquí unidad de esencia ni supone que Jesús se encuentra fuera de los límites humanos y camina sobre el mundo como un simple visitante que procede de un lejano más allá (los cielos). Hijo es el que cumple hasta el final la urgencia de lo humano, se realiza libremente desde el Padre y actualiza su ley sobre la tierra. Hijo es el que, al final, en el momento de la muerte, sigue abierto de tal forma que en el mismo abandono y soledad mantiene su confianza.

Conocemos los textos en que Jesús invoca a Dios y le conoce como Padre (cf. págs. 112 s). No sabemos de ninguno en que se llame Hijo. Los lugares de la tradición sinóptica que le aplican ese nombre han sido creados por la iglesia (Mt 11, 27; Mc 1, 11 par; 14, 61 par, etc.), como veremos al tratar de las diversas representaciones de su origen. Así debía ser. Jesús puede llamarle a Dios su Padre; pero sólo Dios le puede responder, nombrándole su Hijo (en la pascua). Así lo ha sentido la iglesia cuando a la invocación de Jesús (*Abba*) ha unido la vivencia pascual en que el mismo Dios le muestra como el Hijo.

Por todo eso, dentro de la visión de Jesús como el hijo de Dios, la experiencia de la pascua ocupa un momento necesario. Sólo porque Dios ha respondido a la existencia humana de Jesús, sólo porque acoge su oración y su palabra, su mensaje sobre el reino y el perdón de los pecados, Jesús viene a ser constituido el «salvador» y plenitud del mundo, el Hijo.

La realidad de Jesús como el hijo de Dios recibe en su expresión pascual dos perspectivas. Por un lado es Hijo porque triunfa de la muerte y penetra en el misterio del reino (resurrección como exaltación); por otro es Hijo en cuanto vendrá en el final a realizar la obra del juicio (resurrección como parusía). Los dos

aspectos son valiosos. En ambos casos, Jesús es plenamente el Hijo en la respuesta de la pascua.

Eso supone que Jesús no es Hijo por tener una entidad divina. Es Hijo en todo el proceso de una vida que está abierta a lo divino, de una vida a la que el mismo Dios ha respondido (por la pascua). Sólo en ese fundamento dialogal se pueden comprender las perspectivas que recibe el título. Sólo aquí se entiende su valor funcional (Jesús es Hijo en cuanto viene como juez en el final o ha sido ya exaltado) o su carácter relativo (unión de Padre-Hijo).

La pervivencia del título de hijo de Dios se debe a su poder de adaptación. Ha comenzado a ser medio de expresión de una experiencia apocalíptico-mesiánica: Jesús vendrá en figura de juez o está exaltado junto a Dios. Desde aquí se aplica a su origen prehumano: es Hijo porque existe previamente en lo divino y después ha sido enviado a nuestra historia. Dentro de una tradición sinóptica Jesús podrá llamarse el Hijo porque ha sido adoptado por el mismo Dios en un momento de su vida (en el bautismo) o porque nace del espíritu divino. En todos estos casos se supone la experiencia de la pascua.

c) *Los planos del origen de Jesús, hijo de Dios.* La historia de la aplicación del título a Jesús es muy oscura y no pensamos que por ahora pueda haber solución satisfactoria. Nuestro estudio no exige conocer exactamente el ritmo genético del título en las primeras cristiandades. Sólo ofrecemos unos rasgos generales del problema que nos servirán simplemente de introducción para tratar después de cada una de las representaciones del origen de Jesús. [60]

En cuanto al punto de partida de la utilización del título de hijo de Dios para Jesús existen dos posibilidades fundamentales: la apocalíptica y la de exaltación. La primera ha sido defendida, como es lógico dentro de su obra, por F. Hahn. Sostienen la segunda E. Schweizer, W. Kramer y otros muchos.

De acuerdo a la postura de F. Hahn, Jesús será constituido hijo de Dios (o juez escatológico) al final de los caminos de la historia: cuando reciba el trono de David su padre y llegue a ser el hijo del Altísimo (Lc 1, 32-33); cuando vuelva al final como el hijo del hombre (Mc 14, 61-62); cuando nos libre, en su venida, de la ira que se acerca (1 Tes 1, 9-10). En todos esos casos, realizando su función escatológica, Jesús ha recibido el título de hijo

60. Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 52-53, 130-132; O. Cullmann, *Christologie*, 282-284; W. G. Kümmel, *Theologie*; E. Conzelmann, *Grundriss*; J. Ernst, *Anfänge*, 21-31; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Romae 1962, 25-40.

de Dios; todavía no ha nacido como tal, pero vendrá muy pronto, nacerá de Dios y cambiará explosivamente todo.[61]

W. Kramer supone que el testimonio primitivo del título se encuentra en Rom 1, 3-4; Jesús ha sido adoptado como hijo de Dios (constituido) en el momento de la pascua de tal forma que realiza desde ahora su función liberadora (salvadora) entre los hombres. El mundo sigue igual en la apariencia y sin embargo ha sucedido ya el misterio primordial: Dios adopta como hijo y salvador definitivo al mismo Jesús al que los hombres han crucificado. El parto de la nueva realidad no se sitúa simplemente en el futuro: ya se ha realizado con la pascua de Jesús y ha comenzado el tiempo nuevo. En este mismo sentido nos habla Hech 13, 33.[62]

Tales son las soluciones más antiguas; ambas están atestiguadas en la tradición prepaulina y reflejan los dos campos conocidos de la experiencia israelita: la apocalíptica (Jesús ha de nacer en el final del tiempo) y la mesiánica (ha nacido en la pascua). Si no fuera porque todo este problema es extremadamente difícil de aclarar pensaríamos que quizá es preciso abandonar el método diacrónico y suponer que las dos representaciones han nacido sincrónicamente, en campos diferentes de la vivencia cristiana.

Una vez tratadas estas dos primeras representaciones del surgimiento de Jesús como hijo de Dios entramos en un campo mucho más seguro. Muy pronto, aunque evidentemente en un momento posterior, las comunidades cristianas de carácter judeohelenista han concebido a Jesús como figura divina preexistente; es Hijo en el misterio original y Dios le envía salvadoramente sobre el mundo. Por eso el fundamento de nuestra libertad no está arraigado en el futuro escatológico o la pascua del Jesús crucificado; está en el hecho de que Dios haya enviado a su Hijo sobre el mundo (Gál 4, 4; Rom 8, 3; 8, 32; Jn 3, 16-17).[63]

Con esto pasamos del campo de las representaciones prepaulinas al ámbito sinóptico. La filiación divina de Jesús se ha interpretado aquí de dos maneras: como adopción mesiánica (bautismo) y como concepción por el espíritu (evangelio infancia, Mt y Lc).

A partir del relato del bautismo (Mc 1, 11 par) y de la transfiguración (Mc 9, 7 par) Jesús se muestra como el hijo de Dios en el mismo centro de su vida sobre el mundo. Al interpretarlo

61. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 287-290. R. Fuller, *Foundations*, 164-167, cambia ligeramente esta visión, resaltando el sentido apocalíptico de Rom 1, 3-4 al traducir *horisthentos* por predestinado.
62. W. Kramer, *Christos*, 105-108; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 63-65.
63. W. Kramer, *Christos*, 108-120.

de esta forma, los sinópticos conquistan un dato fundamental del mensaje cristiano; Jesús no es simplemente el Hijo en su función prehumana (preexistencia) o posthumana (pascua y parusía) sino en su misma actuación sobre la tierra, en su mensaje sobre el reino y en su obra de amor y de llamada.

La concepción por el espíritu, que en Lucas está unida expresamente a la filiación divina de Jesús (Lc 1, 35), refleja un camino que, siendo distinto al de la preexistencia, realiza una función semejante: muestra el origen divino de Jesús; Jesús viene de Dios porque es efecto y expresión de la presencia decisiva del Espíritu en el mundo.

Junto a estas representaciones que utilizan el título de hijo de Dios tenemos que citar aquella otra en que se alude simplemente al Hijo. Del campo mesiánico-apocalíptico (reinterpretado en un trasfondo sapiencial en los testimonios sobre la preexistencia y la concepción por el espíritu), pasamos al ámbito de la experiencia de Jesús. La comunidad cristiana ha descubierto que aquel mismo Jesús que le ha llamado a Dios su Padre es, en verdad, el Hijo auténtico de tal manera que el encuentro interpersonal Hijo-Padre (y viceversa) se convierte en eje de interpretación de toda la realidad cristiana. El testimonio original de esta visión se ha conservado en Mt 11, 25-27 y Lc 10, 21-22 (cf. Mc 13, 32) y ha sido elaborado teológicamente en el evangelio de Juan.[64]

Concluye así nuestro estudio de los títulos de Jesús. Concluye y queda abierto, pues será preciso tratar de cada una de las representaciones del origen, tal como se encuentran señaladas en cada uno de los empleos fundamentales del título de Hijo. Pasamos de esta forma a la sección siguiente.

64. Los títulos de «hijo de Dios» e «Hijo» derivan de presupuestos diferentes. Hijo de Dios alude originalmente a la función mesiánico-apocalíptica del enviado de Dios. El término de Hijo, en absoluto, proviene de una tradición evangélica que se apoya en la historia de Jesús. Sin embargo, pensamos que ambos títulos se han influido mutuamente en el transcurso de la tradición, sobre todo en los sinópticos y en Juan. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 280-333; Ph Vielhauer, *Aufsätze*, 194-195; J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Madrid 1974, 360-364.

5

REPRESENTACIONES DEL ORIGEN DE JESUS, HIJO DE DIOS

Por representaciones entendemos las diversas formas de expresión del origen de Jesús, las estructuras simbólicas a través de las cuales se visibiliza y concretiza su relación de intimidad y dependencia respecto de Dios. Cada una de ellas se mueve en un ámbito distinto de vida y experiencia y no se puede absolutizar contraponiéndose a las otras.

Las representaciones se ocupan del origen trascendente o suprahumano de Jesús. Presuponen que es un hombre, procedente de los hombres, pero añaden una nota más profunda: vendrá, viene o ha venido del misterio primordial de lo divino. Todas responden a un esquema de carácter unitario. Es uno mismo el Dios que actúa. Es igual la salvación que ofrecen. Todas tratan de Jesús de tal manera que podemos afirmar que existe un mismo fondo personal en todas ellas. [1]

Las representaciones se encuentran ligadas a los títulos de Jesús. Un mismo título se puede concretar en representaciones diferentes: el hijo del hombre está unido al juicio escatológico, al sufrimiento-muerte de Jesús y a su poder sobre la tierra. Por el contrario, una misma representación puede encontrarse unida a varios títulos; en la resurrección se alude al kyrios, al mesías o al hijo de Dios.

Esto supone que el tema de las representaciones no se puede estudiar aisladamente, separado de los títulos y de la historia de la tradición. Acabamos de enmarcar el sentido de algunos de esos títulos situando el problema de las representaciones a la luz del hijo de Dios. Este título se une prácticamente a todas ellas; por eso lo tomamos como punto de partida.

La forma ideal de estudiar las representaciones del origen de Jesús sería el ajustarse a un orden genético, descubriendo el primer estrato de la tradición y precisando las derivaciones poste-

1. Olvidar esta unidad cristológica significaría convertir el NT en un conjunto incoherente de visiones sobre el hombre y la salvación.

riores. En la práctica, ese orden se presenta muy difícil, porque varias representaciones pueden haber nacido simultáneamente en diferentes campos de experiencia cristiana. Por eso hemos preferido, conservando en lo posible una estructura histórico-genética, fijarnos de manera preferente en lo que podríamos llamar pequeños conjuntos sistemáticos.

El primer conjunto abarca las visiones que ligan el origen de Jesús a la parusía, exaltación pascual y preexistencia. Ninguna de esas representaciones es propia o exclusiva de Pablo; pero las tres están atestiguadas, en su forma más antigua, en textos que Pablo ha recogido en sus escritos. Por eso podemos referirnos a este conjunto con el nombre de «paulino». Su punto de unión está en el hecho de que el «origen divino» está ligado a un acontecimiento previo o posterior a la existencia propiamente humana de Jesús.

Al segundo conjunto lo llamamos sinóptico, por estar atestiguado en los evangelios de ese nombre. Su nota primordial la constituye el hecho de encuadrar el fundamento divino de Jesús en su existencia humana. Jesús es hijo de Dios por haber sido adoptado en el bautismo o porque ha sido concebido por el espíritu. Tales son las dos representaciones que incluimos en este conjunto: adopción mesiánica o concepción por el espíritu.

Aludiremos, finalmente, a una representación que rompe estos esquemas funcionales y se sitúa en el plano del encuentro personal, en que Jesús, el Hijo, se halla unido con su Padre. Su origen se expresa a manera de amor y donación entre personas.

Cada una de estas representaciones y, sobre todo, la preexistencia y concepción por el espíritu han sido objeto de estudios muy extensos. Nosotros sólo ofreceremos un esquema de conjunto de cada uno de los temas, aportando la novedad de una visión sistemática que nos permite comparar el sentido y función de todas ellas. [2]

2. Ofrecen visiones de conjunto de dos o más de estas representaciones: R. Bultmann, *Theologie des NT*, 132 s; H. Conzelmann, *Grundriss*, 223 s; F. de la Calle, *Teología del cuarto evangelio*, en J. Pikaza - K de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca ²1975, 385 s; J. A. T. Robinson, *The human face*, 144-145; H. Grass, *Glaubenslehre* I, 117-118; K. Gutbrod, *Die «Weihnachtsgeschichten» des NT*, Stuttgart 1971, 22-29.

I. NACIMIENTO DEL HIJO DE DIOS Y PARUSIA

El sentido de la representación es como sigue: Jesús que ha nacido como un hombre sobre el mundo surgirá (nacerá) a partir de Dios como plenitud de salvación y juicio en el momento escatológico. Siguiendo la tradición judía, el tema se formula desde el hijo del hombre; sin embargo su importancia ha desbordado el viejo título originalmente apocalíptico y se expresa, al menos parcialmente, utilizando el término de hijo de Dios.

El problema suele estudiarse de ordinario a partir de la visión de F. Hahn, que presupone que el título de hijo de Dios se encuentra originalmente unido a la parusía. Para la iglesia más antigua, Jesús no sería hijo de Dios por sentarse a la derecha de su Padre, por nacer del espíritu o moverse en lo divino desde siempre. Llegará a ser el Hijo cuando venga en el final a realizar su obra salvadora.

F. Hahn defiende su postura con tres textos que supone decisivos: Lc 1, 32-33, Mc 14, 61-62 y 1 Tes 1, 9-10. Lc 1, 32-33 alude a un hijo de Dios que ha de sentarse sobre el trono de David eternamente. Mc 14, 61-62 identifica al hijo de Dios con la figura apocalíptica del hijo del hombre que desciende entre las nubes y realiza el juicio. 1 Tes 1, 9-10 sitúa a los creyentes en la espera del hijo de Dios que ha de venir a libertarles de la ira que se acerca. Tales serían los casos primitivos del empleo del título. En todos se supone que Jesús no es todavía hijo de Dios, sino que nacerá de Dios en el final como su Hijo. Entonces, sólo entonces, realizará su acción sobre la tierra.

F. Hahn presupone que en un momento posterior la iglesia ha sentido que Jesús no es simplemente el hijo de Dios porque vendrá al final; es Hijo porque ha resucitado. De la parusía venimos a la exaltación. Por eso se interpreta el nacimiento del Hijo como hondura y sentido de la pascua. En este plano se sitúan, para F. Hahn los textos de Rom 1, 3-4; Hech 13, 33; Heb 1, 5 y 5, 5; Col 1, 13; 1 Cor 15, 28.[3]

Mejor que criticar directamente a F. Hahn pensamos que será exponer la posición de otros autores que interpretan nuestros textos de manera diferente. Nos fijamos en W. Kramer y Ph. Vielhauer. Ambos suponen que el título de hijo de Dios no está ligado originalmente a la esperanza de la parusía.

3. *Hoheitstitel*, 287-291.

De los textos que han unido hijo de Dios y parusía, según Kramer sólo 1 Tes 1, 9-10 ofrece posibilidades de ser antiguo. En su forma actual se refiere a Jesús, hijo de Dios, y alude a su función de una manera puramente escatológica: libertar a los creyentes del juicio que se acerca. Sin embargo, la unión de los conceptos (hijo de Dios y parusía) es puramente casual o se introduce a través de una elaboración teológica en la que identifica al juez que viene (hijo del hombre) con el mismo Jesús al que en los textos de adopción (de exaltación pascual) se llama hijo de Dios. [4]

Ph. Vielhauer por su parte, muestra que Lc 1, 32-33 y Mc 14, 61-62 son ajenos al estrato más antiguo de la cristología eclesial, de forma que no pueden aducirse como testimonio de la unión primigenia entre hijo de Dios y parusía. 1 Tes 1, 9-10 es anterior; pero tampoco en él se encuentran los factores más originales de la vida y pensamiento de la iglesia. [5]

Aceptando el valor de las críticas de Kramer y Vielhauer, pensamos que el planteamiento de F. Hahn contiene numerosos elementos aprovechables. Ciertamente es arriesgado el defender a ultranza la primacía escatológica de los textos relativos a Jesús, hijo de Dios; pero pensamos que tampoco ha de olvidarse esta faceta. Por eso, trataremos de ese tema. Aunque no sea el punto de partida absoluto, esta experiencia escatológica fue importante en la primera iglesia y tiene algo valioso que decirnos. Para estudiarla debemos ocuparnos, precisamente de los textos que aducía F. Hahn en su trabajo. Comenzamos por 1 Tes 1, 9-10:

> Por lo que se refiere a mí, todos comentan la manera que tuvisteis de acogerme y cómo, abandonando a los ídolos, os convertisteis a Dios, para hallaros al servicio del Dios vivo y verdadero y esperar de los cielos a su Hijo, al que ha resucitado de los muertos, a Jesús que ha de librarnos de la ira que se acerca.

4. W. Kramer, *Christos*, 120-123. H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 39, se interroga sobre la viabilidad de esta interpretación en que se elimina el aspecto escatológico de 1 Tes 1, 9-10.

5. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 188-190. R. Fuller, *Foundations*, 164-165, supone que los textos discutidos (Lc 1, 32-33; Mc 14, 61-62; 1 Tes 1, 9-10) son producto de un momento tardío de la vida de la iglesia primitiva; piensa, sin embargo, que Rom 1, 3-4 refleja una concepción apocalíptica del surgimiento de Jesús como hijo de Dios, pues *horisthentos* se debe traducir por constituido o predestinado para, como en Hech 10, 42 y 17, 31. De Rom 1, 3-4 y su sentido presente o futuro trataremos en el próximo apartado de esta obra.

Un análisis del texto ha demostrado que el fondo del pasaje es prepaulino y Pablo lo utiliza en forma de resumen de su propio pensamiento. La expresión «al que resucitó de entre los muertos» (cf. Rom 8, 11; 10, 9), la referencia a «la ira que se acerca» (Lc 3, 7) y la misma concreción apocalíptica en que se afirma que el hijo de Dios vendrá al final son elementos prepaulinos y forman parte del mensaje que san Pablo ha recibido de la iglesia precedente. [6]

A los gentiles de la iglesia de Salónica recuerda aquí san Pablo el contenido de aquella decisión que han adoptado al convertirse. Su nueva fe se apoya en dos pilares: creen en Dios y esperan en su Hijo. Frente a los ídolos antiguos, el presente está cargado de Dios. De ese presente surgirá al futuro, que se identifica con la venida liberadora de Jesús que ha de mostrarse como «hijo de Dios». [7]

Los creyentes se han convertido (*epestrepsate*), es decir, han cambiado el valor más hondo de su vida (cf. 2 Cor 3, 16 y Gál 4, 9). El tema de la conversión ofrece en el NT un contenido técnico (cf. Hech 3, 19; 11, 21); quizá proviene de Is 6, 8-10 (cf. Mc 4, 12 par) y alude al paso a través del cual un hombre deja totalmente su estado y conducta anterior para comprometerse en una forma de existencia nueva. Los tesalonicenses han abandonado los ídolos, con todo lo que el paganismo greco-oriental del tiempo implica de misterio, soledad humana y búsqueda. ¿Por qué lo han hecho? Porque han encontrado a Dios y esperan a su Hijo. [8]

La conversión se concretiza en un primer contenido: el servicio del Dios vivo y verdadero (*douleuin theō zōnti kai alēthinō*). A pesar de su importancia, la espera apocalíptica no ocupa el primer puesto en nuestro texto. Como auténtico judío, Pablo sabe que el punto de partida está en servir a Dios y reconocerle como el Señor frente a los ídolos. Se trata de un Dios vivo que actúa creadoramente sobre el mundo. Con estas expresiones, Pablo nos sitúa en el centro de toda la experiencia religiosa del AT. Pero

6. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 289290; W. Kramer, *Christos*, 120-122; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, München 1966, 82-85; B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris 1956, 392 s.

7. Estructuralmente semejante es el contenido de Ef 2, 12 donde se afirma que los gentiles carecen de Dios y de esperanza. Al ocuparnos de la salvación futura sólo tenemos en cuenta 1 Tes, sin referirnos a la posible evolución posterior de Pablo. Cf. G. Klein, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus*, en *Neues Testament und christliche Existenz* (Festschr. H. Braun), Tübingen 1973, 241-262. Sobre 1 Tes 1, 9-10, cf. P.-E. Langevin, *Jésus*, 43-106.

8. Cf. P.-E. Langevin, *Jésus*, 59-62.

luego añade una palabra decisiva: no es posible creer en ese Dios sin esperar en la venido de su Hijo.[9]

Esa espera no constituye una nota que se pueda sumar a la anterior, como si los cristianos incluyeran en su actitud religiosa dos elementos distintos, frente a la unidad monoteísta de los judíos. 1 Tes 1, 9-10 no reflexiona hasta el final sobre la unión (la relación) de Dios y el Hijo. Pero sostiene con fórmula antigua que Dios ha resucitado al Hijo y parece añadir que es él mismo el que le ha de enviar en el final del tiempo. Creer en Dios y esperar a su Hijo son los elementos de una misma actitud original de los creyentes.

Por la espera no se alude simplemente al retorno de un Jesús ya conocido. Evidentemente, es el hombre Jesús el que vendrá y se añade que es el mismo que ha resucitado. Su venida constituye sin embargo la novedad absoluta, el acontecimiento escatológico. La singularidad, esto es, la grandeza salvadora de Jesús no reside en su existencia humana ni en el hecho de la pascua; su grandeza es un objeto de esperanza, está al final, cuando descienda como el hijo de Dios desde los cielos.[10]

La realidad de Jesús, el esperado, se concreta en tres momentos: a) ha sido un hombre que ha vivido una existencia muy concreta; b) Dios le ha resucitado de los muertos; c) vendrá al final, como hijo de Dios y salvador para los hombres. Evidentemente importan los tres momentos de Jesús. Sin embargo, el central es el tercero. Por eso nuestro texto pone en paralelo el «servir a Dios» y el «esperar a su Hijo». El nombre de Jesús y la referencia a la resurrección sirven para precisar al que debe venir: no se trata de un desconocido que irrumpe de forma inesperada; no es tampoco un simple retorno de un ser ya conocido. El texto alude a la venida nueva (como Hijo, redentor) de aquel que conocemos como un hombre (Jesús) que ha resucitado de los muertos.[11]

El personaje que esperamos viene de los cielos (*ek tōn ouranōn*). La expresión recuerda al hijo del hombre de Dan 7, 13-14 que desciende igualmente de los cielos; viene cuando al fin se abre la morada de Dios y se realiza su obra entre los hombres[12]: libertarnos de la ira que se aproxima. Esta expresión nos sitúa en el centro de toda la apocalíptica judía. El día del terror estaba

9. *Ibid.*, 51-52, 62-66.
10. *Ibid.*, 67 s, 89-90.
11. *Ibid.*, 50-51, 85-89.
12. Para la comparación de 1 Tes 1, 10 con Dan 7, 13-14, cf. P.-E. Langevin, *o. c.*, 80-81. Sobre la apertura del cielo o el venir desde el cielo como motivo apocalíptico, cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 21.

cerca; la salvación consiste en escapar de su fuerza destructora. Pero dentro de este dato universal judío se introduce un elemento nuevo: el que se acerca a libertarnos es el mismo Jesús hombre que Dios ha resucitado. [13]

En un trasfondo apocalíptico judío el que vendrá es un personaje indeterminado como un «hijo del hombre». Por el contrario, nuestro texto conoce a ese que viene; sabe que es Jesús, que está resucitado y le presenta como el hijo de Dios. ¿Por qué se cambia el nombre? Quizá lo exige el ambiente religioso en que se mueve toda esta sentencia. La expresión hijo del hombre era totalmente extraña a los gentiles, que, sin embargo, están acostumbrados a hablar de hijos de Dios. Por otra parte, al referirse a «su hijo» se pone más de relieve la relación entre Dios y el enviado escatológico; ésta nos parece la razón fundamental. La iglesia ha descubierto que Dios no ha de mandarnos al final ningún extraño; el salvador será su propio Hijo. [14]

La relación del Hijo con Dios es difícil de precisar a partir de nuestro texto. Sin embargo, hay unos datos muy valiosos. Se dice que viene de los cielos y esto significa que proviene de Dios. Al añadirse que nos libra de la ira escatológica se le atribuye una función que en todo el AT estaba reservada para Dios. Por otra parte, la estructura del pasaje nos invita a tomar como unidad los dos momentos del «servir a Dios» y el «esperar a su Hijo». El Hijo realiza escatológicamente la misma obra de Dios, de tal manera que aceptarle es aceptar a Dios y recibir su libertad implica recibir la libertad de Dios. Esto supone que, al final del tiempo, el Hijo (Jesús resucitado) ha de nacer (venir desde los cielos) como expresión definitiva del obrar de lo divino. [15]

Si el personaje que vendrá al final no fuera el mismo Jesús resucitado, habría que entender todo el pasaje como intento de personificar la voluntad y el juicio salvador de Dios. Desde el momento que ese Hijo que surgirá (nacerá) escatológicamente es el mismo Jesús que ha vivido y ha resucitado, nuestro texto expresa una experiencia religiosa absolutamente nueva: Dios no es solitario; Dios ha completado su poder por medio del Jesús pascual y debe realizar por él su obra salvadora. [16]

13. P.-E. Langevin, *o. c.*, 91-99.
14. *Ibid.*, 73-76. Quizá se podría comparar esta certeza con la que está implicada en la preexistencia. Tanto en un caso como en otro el salvador aparece como alguien que viene de Dios.
15. *Ibid.*, 73-80.
16. Cf. P.-E. Langevin, *o. c.*, 73-80; W. Kramer, *Christos*, 120.

La resurrección de Jesús no se toma en nuestro texto como expresión de su mesianidad, exaltación o triunfo (en contra de Hech 17, 31; Rom 1, 3-4; Hech 13, 13, etc.), sino como anticipo del descenso escatológico. Jesús podrá venir en el final como Hijo (salvador) porque no ha sido derrotado por la muerte; Dios le tiene junto a sí, como escondido, hasta que llegue el momento precisado y le convierta en delegado suyo para el mundo. [17]

Esto supone que la pascua no se puede aislar como un acontecimiento salvador independiente. Más que como un hecho autovalioso, nuestro texto la presenta como garantía de la plenitud escatológica. Dios no se define, por tanto, como aquel que resucita a Jesús de entre los muertos sino como el origen (o trasfondo) de ese Hijo, que es Jesús resucitado, que vendrá al final a realizar su acción entre los hombres. Para entender lo que supone esta visión es importante el constatar que está de acuerdo con el fondo escatológico de toda la carta (1 Tes).

La preocupación fundamental de 1 Tes y especialmente de 1 Tes 4, 13-18, se centra en la parusía de Jesús: lo que interesa no es la resurrección de los muertos, fenómeno posible en un esquema religioso no cristiano, sino la aparición transformante de Jesús que cambia todas las condiciones de las cosas. Este esquema explica que el centro de interés se encuentre en la parusía o venida transformante de Jesús y no en su pascua. [18]

Recogiendo a modo de conclusión los elementos fundamentales del origen de ese hijo de Dios de 1 Tes 1, 9-10 podemos afirmar: a) viene del cielo; nace de una forma nueva, desde arriba, sin dejar de ser Jesús, sin anular la importancia de su pascua; b) viene al final; debe llegar como la acción definitiva en la que Dios afirma su palabra y surge la verdad total del cosmos; c) nace de Dios: por eso es Hijo. Nace de Dios y después de su venida ya no hay nada que realizar; Dios se ha expresado hasta el final y el mundo alcanza su hondura decisiva.

Con esto pasamos al segundo de los textos que muestran al hijo de Dios en un contexto apocalíptico. Nos referimos a Mc 14, 61-62.

17. Nuestro texto se hallaría muy cerca de Hech 3, 20-21. La resurrección parece interpretarse en ambos casos como rapto. El verdadero triunfo de Jesús se realizará al final, cuando Dios le envíe para realizar su obra. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 290; J. A. T. Robinson, *The most primitive christology of all?*, en *Twelve NT studies*, 139-153.

18. Sobre la resurrección y la parusía en 1 Tes, cf. W. Marxsen, *Auslegung von 1 Tes 4, 13-18*: ZTK 66 (1969) 22-39, especialmente 28-29.

> El sumo sacerdote le interrogó de nuevo diciendo: ¿Eres tú el Cristo, el hijo del Bendito? Jesús respondió: Lo soy; y veréis al hijo del hombre sentado a la derecha del poder y viniendo con las nubes del cielo.

Con toda verosimilitud estas palabras y el conjunto del relato del juicio de Jesús ante el concilio de Israel (Mc 14, 53-65) no muestran directamente el transcurso histórico de los hechos sino la reflexión de la primera iglesia que ha querido precisar teológicamente el por qué de la condena. La iglesia sabe que a Jesús le han condenado como pretendiente o perturbador mesiánico; y sabe además que esa razón, absolutamente falsa desde un punto de vista político, era en el fondo verdadera. Para mostrar el contenido de su mesianidad a la luz de la esperanza judía y para precisar la razón del rechazo por parte de su pueblo, la tradición evangélica ha introducido las palabras que citamos. [19]

Suponemos que Mc 14, 61-62 transmite una visión antigua del proceso de Jesús donde se juntan (e interpretan mutuamente) varios de los títulos fundamentales que la iglesia ha utilizado al precisar el sentido de su misión. De esos títulos, y en especial, del hijo de Dios (hijo del Bendito) trataremos brevemente en lo que sigue. [20]

La pregunta del sumo sacerdote identifica el título del hijo de Dios con el de cristo y sitúa a Jesús ante la urgencia de la espera mesiánica de Israel. La respuesta de Jesús es doble. Confiesa por un lado que es el Cristo, hijo de Dios, como lo afirma la tradición de los cristianos. Por otro lado aclara que su mesianismo no se puede interpretar en forma de reino de este mundo; se realiza en la venida escatológica y se expresa a través del título de hijo del hombre. [21]

La respuesta de Jesús interpreta el sentido de los títulos de cristo e hijo de Dios a partir de la esperanza del futuro hijo del hombre. Para eso se han unido en una cita elementos de Dan 7,

19. Sobre el valor teológico y no histórico de Mc 14, 61-62, cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 290-292; M. Dibelius, *Formgeschichte*, 192-194; H. E. Tödt, *Menschensohn*, 33-34; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 181; D. E. Nineham, *Saint Mark*, London, 1967, 404-405. Defiende la historicidad M. D. Hooker, *The son of man in Mark*, London 1967, 164.

20. Cf. J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem hohen Rat*: ZNW 43 (1950-1951) 145 s; H. K. McArthur, *Marc 14, 62*: NTS 4 (1958) 156-158; T. F. Glasson, *The Reply to Caiaphas (Mark 16, 62)*: NTS 7 (1960-1961) 88-93.

21. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 182, 288-289. El mismo O. Cullmann, *Christologie*, 118, aun prefiriendo suponer que Jesús ha eludido una respuesta afirmativa, tiene que confesar que en Mc 14, 62 (en contra de Mt 26, 64 y Lc 22, 67-70) Jesús se identifica con el cristo, hijo de Dios.

13 (el hijo del hombre que viene en las nubes del cielo) y Sal 110, 1 («dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha»). Así se complementan el aspecto de mesías, exaltado de Dios, y el de juez apocalíptico que viene al final hacia los hombres. [22]

Evidentemente, cae dentro de lo posible que las dos imágenes (sentarse a la derecha de Dios y venir sobre las nubes) sean un modo metafórico de hablar de la exaltación de Jesús [23]. Sin embargo, es mucho más probable que el texto en su conjunto se refiera al juicio escatológico. Igual que la resurrección en 1 Tes 1, 9-10, la exaltación constituye aquí un elemento previo; el hijo del hombre se eleva a fin de que se realice el juicio [24]. Dentro de la escena del proceso, las palabras de Jesús nos abren al misterio del juicio escatológico. Sobre el plano de la tierra, los judíos le condenan como falso hijo de Dios, mesías. Pero Jesús, el condenado, apela al juicio de los tiempos y promete que vendrá sobre las nubes, investido del poder de Dios a realizar su obra. [25]

Esas palabras (Mc 14, 62) condensan la experiencia de la iglesia primitiva que descubre a Jesús como el juez escatológico. Con Sal 110, 1 pertenece al juez sentarse a la derecha de Dios (disponer de su poder); pero el centro de su función no consiste en hallarse exaltado sino en venir a realizar la obra de Dios. La exaltación se integra en la misión apocalíptica del juez, que en la respuesta de Jesús se identifica con el Cristo, hijo de Dios. [26]

Con esto pasamos a la valoración de nuestro texto. La pregunta del sumo sacerdote estaba planteada sobre el campo de la mesianología judía (de carácter fundamentalmente mundano). La comunidad cristiana presupone que Jesús acepta la pregunta, pero la sitúa sobre un plano diferente: el juicio escatológico.

La respuesta afirmativa de Jesús supone que ya es hijo de Dios en el momento en que le juzgan. Pero aclara el sentido de ese título y remite hacia el futuro: será definitivo hijo de Dios (y Cristo) cuando venga como juez para llevar hasta el final la marcha de la historia. Será el hijo de Dios total cuando, sentado a su derecha (recibiendo su poder), descienda desde el cielo (con las

22. Para la unión de Dan 7, 13 y Sal 110, 1, cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 328; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 182-183; H. E. Tödt, *Menschensohn*, 34.

23. Defiende esta postura M. D. Hooker, *o. c.*, 169-171. Sobre todo el tema, cf. T. F. Glasson, *The second advent*, London 1945, 63-68.

24. Cf. H. K. McArthur, *o. c.*, 156-158; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, London 1969, 50-51.

25. Cf. E. Lohmeyer, *o. c.*, 328-329.

26. H. E. Tödt, *Menschensohn*, 36-37.

nubes) de manera que los hombres tengan que mirarle y recibir su juicio. Será el hijo de Dios porque realiza sobre el mundo su función definitiva. Todo su camino anterior (que incluye de manera especial la condena de parte del sanedrín) se interpreta como preparación para ese juicio. [27]

Dentro de un contexto escatológico se pueden citar, finalmente, las palabras de Lc 1, 32. El ángel de la anunciación habla a María:

> Este será grande y se llamará Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre. Y reinará sobre la casa de Jacob siempre; y su reinado no tendrá fin (Lc 1, 32-33).

Estas palabras unen varios elementos. En primer lugar, es evidente que nos hallamos ante una esperanza mesiánica judía, interpretada en forma de plenitud intramundana: se piensa en un rey que hereda el trono de David e impera en Israel (casa de Jacob). Pero el rey ha recibido al mismo tiempo el nombre de hijo del Altísimo: filiación davídica y divina se implican mutuamente. Pues bien, frente a ese texto preguntamos: ¿se refleja aquí una antigua convicción según la cual el hijo de Dios hará surgir en el final el reino escatológico, o estamos simplemente frente a un caso de redacción lucana que refleja su propia teología?

Es difícil aventurarse a dar una respuesta decisiva. F. Hahn supone que Lc 1, 32-33 recoge una tradición antigua que transmite una esperanza judía, precristiana; así lo muestra su estructura formal y el mismo lenguaje que utiliza; por eso se distingue de Lc 1, 35 y constituye un testimonio primitivo de la unión de hijo de Dios y de esperanza escatológica, entendida de un modo fundamentalmente mesiánico. [28]

Esa opinión de Hahn parece extremadamente frágil. Es mucho más sencillo y coherente suponer que el mismo Lucas es autor de estas palabras de promesa que construye sobre el fondo de la vieja esperanza de Israel, situándolas en el centro del relato de la anunciación, como una especie de entronque en que se ligan lo antiguo (Israel) y lo nuevo (cristiano). Todo cobra sentido a la luz de esa esperanza escatológica. [29]

27. Sobrepasa nuestro intento el estudio del sentido de hijo de Dios en Marcos. Para eso cf. Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangelium*, en *Aufsätze*, 199-214; N. Perrin, *The christology of Mark: a study in methodology*: Journal of Religion 51 (1971) 173-187.

28. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 247-248, 288.

29. Cf. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 186-187. Según H. H. Oliver, *The Lucan birth stories and the purpose of*

Esto no anula el valor de nuestro texto. Reinterpretando el sentido del judaísmo y precisando el valor de nacimiento de Jesús, Lucas ha mostrado que la venida del hijo de Dios tiene que ser el acontecimiento escatológico, es decir, la instauración del reino prometido. Por eso, el que nace será hijo de David y reinará sobre Jacob por siempre.

Ciertamente para Lucas se ha cumplido la promesa contenida en 1, 32: ya ha nacido con Jesús el rey definitivo (cf. Lc 1, 35). Sin embargo, entre la promesa del nacimiento escatológico del hijo de Dios (Lc 1, 32) y la certeza de que ya ha nacido por obra del espíritu en el mundo (Lc 1, 35) existe una especie de discrepancia interna que no se puede pasar por alto. Jesús que ha nacido a través del espíritu es hijo de Dios en la historia (Lc 1, 35). Pero su nacimiento no ha terminado de realizarse todavía y sólo será realidad plena en el futuro escatológico, cuando reciba el reino prometido (Lc 1, 32). [30]

Terminamos nuestro análisis con unas conclusiones referentes al valor genético, utópico, ontológico y normativo del nacimiento de Jesús como hijo de Dios.

Genéticamente, es indudable que la realidad de Jesús se ha interpretado en un cierto momento a partir de la parusía. Jesús no es hijo de Dios porque ha venido sino porque vendrá. El presente y el pasado se interpretan partiendo del futuro, de tal forma que se acepta la presencia de Dios en Jesús porque se espera su revelación definitiva y salvadora.

Esto nos lleva a la utopía cristina. El nacimiento de Jesús se encuentra unido al surgimiento de un mundo nuevo (el juicio). En los textos que hemos estudiado y en todo el cristianismo primitivo existe la intuición fundamental de que Jesús no ha nacido todavía como el hijo de Dios. Su realidad está en camino; su persona ha de nacer como elemento central (origen, meta y fundamento) de la historia.

Este nacimiento futuro ofrece una dimensión ontológica. Jesús no recibe simplemente una función de Dios sino que nace

Luke-Acts: NTS 10 (1963-1964) 202-226 y W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín 1961, 56-57, la expresión hijo del Altísimo es de origen helenista y proviene de los LXX.

30. Cf. H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 48-49. H. H. Oliver, *o. c.*, ha querido aplicar a Lc I-II la teología lucana de H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954); en esta perspectiva el nacimiento de Jesús no se puede tomar como acontecimiento escatológico. Crítica de esa postura en P. S. Minear, *Luke's use of the birth stories*, en *Studies in Luke-Acts* (In honor P. Schubert), London 1968, 111-130.

desde Dios en plenitud. Sin perder su realidad de hombre que ha sido comenzará a ser hombre nuevo, centro y sentido de la realidad transformada.

De esta manera, el origen futuro de Jesús recibe un sentido normativo: es ley de la realidad, de tal manera que los hombres y la historia reciben validez partiendo de ella.

II. CONSTITUIDO HIJO DE DIOS EN LA RESURRECCION (Rom 1, 3-4)

A la cabeza de Rom, como un tipo de resumen de su propio pensamiento y como base de todo el evangelio, ha situado Pablo las palabras de una vieja tradición cristiana:

> (Jesús) procede del linaje de David según la carne; ha sido constituido hijo de Dios en el poder (de Dios) según la fuerza del Espíritu santo, a partir de la resurrección de entre los muertos (Rom 1, 3-4).

Por la concepción teológica que implican, se puede suponer con relativa seguridad que esas palabras no proceden de san Pablo. No es paulina la forma de contraponer carne y espíritu, la importancia que se concede a la filiación davídica y el hecho de que Jesús comience a ser hijo de Dios a partir de la resurrección. En este campo, la opinión de los investigadores actuales es prácticamente concorde. [31]

31. Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 28 y 52; H. Conzelmann, *Grundriss*, 96; C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments*, London 1970, 17-18; R. Fuller, *Foundations*, 165-167; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 251-258; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 8-11; W. Kramer, *Christos*, 105-108; R. Schnackenburg, *Cristología del NT*, en MS III/I, 285-286; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 91-93 y *Röm 1, 3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*: EvTh 15 (1955) 563-571.

Sobre el tenor original de la fórmula varían las opiniones. Bultmann (p. 52) supone que la contraposición «según la carne» y «según el espíritu de santidad» ha sido añadida por Pablo. Pensamos en contra de ello que E. Schweizer (*Röm 1, 3f*, 563 s) ha mostrado con suficiente claridad que la contraposición es prepaulina, aunque puede contener ya rasgos de un dualismo helenista: cf. E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT 6, 415. Cita y defiende su postura R. Fuller, 165.

Independientemente del sentido paulino o prepaulino de carne-espíritu es bastante común el suponer que la expresión «en el poder» (*en dynamei*) está añadida al texto primitivo: cf. Fuller, 165; Kramer, 107; E. Schweizer, *Röm 1, 3f*, 563 s. Con F. Hahn, 352 s y E. Käsemann, 10, pensamos que *en dynamei* pertenece a la fórmula original. La razón más importante para aceptar el texto como está es la coherencia teológica, tal como lo veremos en la exposición que sigue.

Dentro del plan de nuestro trabajo nos interesa estudiar el contenido del doble nacimiento de Jesús, según la carne y según el espíritu. Esa misma dualidad y oposición de campos aparece en otros dos textos antiguos citados (y elaborados) en 1 Pe 3, 18 y 1 Tim 3, 16a.

En 1 Pe 3, 18 se afirma que (el Cristo) «padeció la muerte en el plano de la carne y fue vivificado en (por) el espíritu». El hacerse de Jesús se mueve según eso en dos esferas. Siendo «carne» su existencia estuvo determinada por la muerte. Sin embargo ya ha triunfado de la carne recibiendo una nueva dimensión «en (por) el espíritu»: la vida, es decir, la resurrección. La dialéctica paulina (prepaulina) de muerte y de resurrección se interpreta así a partir de las esferas de actuación de la carne y del espíritu, es decir, partiendo del simple ser del mundo corruptible (carne) y de la fuerza creadora y transformante de Dios que es el espíritu (entendido evidentemente a partir del AT). [32]

1 Tim 3, 16 transmite la fórmula de un himno cristológico centrado en una antítesis que se desarrolla en forma triple: carne-espíritu, ángeles-pueblos, cosmos-gloria. En los tres casos se mantiene la contraposición entre el mundo terreno (carne, pueblos, cosmos) y el celeste (espíritu, ángeles, gloria). Sin embargo, la oposición no significa aquí ruptura sino precisamente lo contrario, anulación de esa ruptura. Al decir que lo divino se ha manifestado en la carne se sostiene que el mundo superior (de lo celeste) ha penetrado por Jesús en nuestro mundo; tal es el contenido de la visión epifánica que aquí se está expresando. Por eso a la manifestación carnal (o humana) de Dios en Jesús ha de seguir la justificación (o glorificación) en el espíritu. Ese camino de descenso y ascenso se muestra como el misterio de la piedad, o fundamento de la salvación para los hombres. Frente al mundo (o carne) como lugar en el que Dios se manifiesta está el espíritu (fuerza o campo de ser de lo divino que transforme —asume— a Jesús cuando ha llegado hasta su culmen). [33]

32. Cf. F. Hahn, *o. c.*, 253; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca ²1975, 76; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Jakobusbrief*, Freiburg 1964, 103-104, 110-112; R. Schnackenburg, *o. c.*, 287-288; E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT 6, 414. Sobre el posible texto original del himno que se cita en 1 Pe 3, 18, cf. R. Bultmann, *Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, en *Exegetica*, Tübingen 1967, 285-297.

33. Para una comprensión del transfondo epifánico del texto, cf. M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1966, 48-51; F. Hahn, *o. c.*, 253; K. H. Schelkle, *Theologie des NT*, 161-168; R. Schnackenburg, *o. c.*, 288-291.

Resumiendo, podemos afirmar que la oposición carne-espíritu (como indicadora de los dos campos de fuerza en que se mueve el hacerse de Jesús) se muestra en dos himnos antiguos de manera totalmente diferente. En uno (1 Pe 3, 18) determina el sentido de la muerte-resurrección; en otro (1 Tim 3, 16) precisa el sentido de la epifanía triunfante de Dios (o Cristo) en nuestro mundo. Esa misma oposición se emplea en Rom 1, 3-4 para señalar el doble nacimiento de Jesús: la resurrección (en campo de espíritu) no se opone a la muerte (como en 1 Pe 3, 18) sino al nacimiento davídico; el nacimiento davídico no es epifanía de Dios sino el cumplimiento terreno de las viejas promesas mesiánicas. Con esto pasamos ya al estudio de Rom 1, 3-4.

1. *Presentación del texto*

Rom 1, 3-4 supone que Jesús ha sido constituido hijo de Dios por medio de la resurrección de entre los muertos. De esa forma ha unido en un mismo acontecer dos perspectivas diferentes: a) por un lado interpreta la pascua de Jesús como exaltación (coronación mesiánica); b) por otro, indica que en la pascua Jesús viene de Dios como su Hijo. Ambos elementos se han conservado en textos primitivos que recoge el libro de los Hechos (2, 36 y 13, 33).[34]

Hech 2, 34-36 concretiza la pascua de Jesús en forma de exaltación. Resucitándole, Dios le constituye cristo y señor; le sienta a su derecha en cumplimiento del Salmo 110, 1 y lo coloca todo debajo de su mando. La cristología a que se alude aquí no está centrada en torno a dos focos (vida terrena de Jesús y parusía): todo el hecho salvador se ha condensado en la exaltación mesiánica del rey davídico que cumple las viejas esperanzas. No se aguarda que Jesús venga a ser rey en el final (la parusía); se confiesa que ya es rey y que ejercita su dominio (salvador) sobre los hombres.[35]

Hech 13, 33 ha dado un paso más: la resurrección no convierte a Jesús simplemente en el cristo y señor sino que le hace nacer como el Hijo. Así se cumple el viejo salmo que se aplica

34. Cf. J. H. Hayes, *Resurrection as enthronement and the earliest church christology*: Interpretation 22 (1968) 333-345; E. Käsemann, *o. c.*, 9; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 59-60; *Pneuma*, 415.

35. Sobre Hech 2, 22-36 y en especial 2, 34-36, cf. J. H. Hayes, *o. c.*, 337-338 y B. Lindars, *New testament apologetics*, Philadelphia 1961, 36 s.

al rey mesías (Sal 2, 7). Jesús nace desde Dios en el momento en que recibe su función de rey (de salvador, cristo del pueblo). Nace precisamente en la resurrección. Por eso estudiar su origen implica comprender el sentido de la pascua. [36]

En esta perspectiva se comprende Rom 1, 3-4. La pascua de Jesús (su nacimiento como el Hijo) no se puede interpretar como el principio de un ser nuevo. Jesús tenía realidad (era persona); pero estaba simplemente en camino y ahora adquiere su nueva realidad y su función de ayuda en favor de los hombres. Ambas cosas se encuentran implicadas en el término de Hijo. Al llamarle así, el texto alude al valor y realidad de su persona; al mismo tiempo, dado el carácter mesiánico del término, se expresa su función distinta (nueva) en favor de los hombres.

De manera explícita, Rom 1, 3-4 alude a un doble surgimiento de Jesús: es por un lado el descendiente de David; por el otro es hijo de Dios. Implícitamente se supone, sin embargo, un triple nacimiento: a) en cuanto humano, Jesús nace de la carne y de la sangre de la tierra; b) siendo el hijo de David, desciende de la misma promesa. No es simplemente un hombre; es el Mesías. Por eso su presencia desborda nuestra historia y constituye la expresión y realidad de la esperanza de Dios sobre la tierra. En ese plano, Jesús sigue siendo todavía carne: débil, corruptible, humano. Sin embargo, es carne llena de esperanza, abierta hacia el misterio decisivo de Dios y de su obra; c) por eso puede darse el tercer plano, el plano de la manifestación decisiva de Dios que convierte al Jesús de la esperanza (mesías de Israel) en el Jesús que es plenamente el Hijo. [37]

Fijándonos en los dos momentos explícitos del surgimiento de Jesús podemos precisar las dimensiones de Dios que presuponen: a) Dios es, por un lado, una palabra de asistencia y de

36. Cf. J. H. Hayes, *o. c.*, 340-341.

37. En esta perspectiva nos parece equivocado el juicio de R. Fuller que poniendo el *horisthentos* de 1, 4 a la luz de Hech 3, 20 y 10, 42 lo interpreta con sentido de futuro: Jesús no ha sido constituido hijo de Dios, sino que está predestinado para serlo (ejercer esa función) en el momento del juicio. Esta interpretación supone que tanto el *kata sarka* como el *kata pneuma* fueron introducidos en un momento posterior, cuando se pensaba que Jesús era ya en la pascua el hijo mesiánico de Dios: cf. R. Fuller, *o. c.*, 165-167.

Esta visión de Fuller presupone que la cristología primitiva ha sido puramente futurista: Jesús se hará Señor (hijo de Dios) en su venida final o parusía. Esta postura nos parece bastante discutible. Aun cuando fuera cierta pensamos que el término *horisthentos* tiene aquí un matiz presente: cf. B. M. Newman - E. A. Nida, *A translator's handbook on Paul's letter to the Romans*, London 1973, 9-11. Por otra parte, desde el momento en que la oposición carne-espíritu pertenece al texto original la interpretación futurista pierde gran parte de su sentido: cf. F. Hahn, *o. c.*, 251 s.

promesa que sitúa al pueblo de Israel en el camino de la salvación mesiánica, definiéndose como fuerza de esperanza creadora; b) pero ese aspecto se ha cumplido y superado por medio de la pascua; desde ahora Dios se determina como aquel que resucita a Jesús de entre los muertos convirtiéndole en su Hijo.

Esta segunda concepción de Dios no es exclusiva de Rom 1, 3-4. W Kramer ha mostrado que se trata de una antigua fórmula de fe que Pablo ha utilizado y que aparece en otros textos del NT (cf. Rom 10, 9b; Col 2, 12; Hech 3, 15; 4, 10, etc.). Retrotrayendo la fórmula a su origen se puede afirmar que una expresión como «Dios (o un equivalente) ha resucitado a Jesús (al mesías) (de los muertos)» pertenece a la más antigua comunidad cristiana que nosotros conocemos.[38]

Pues bien, Rom 1, 3-4 supone y aplica esa experiencia de Dios. Dios no es el ser original o la unidad del cosmos; no es tampoco el que ilumina la senda de esperanza de los hombres. Es aquel que resucita a Jesús de entre los muertos. La pascua de Jesús es a la vez revelación de Dios que toca nuestro suelo y nacimiento auténtico del mundo (de Jesús, el Cristo). En el fondo, Dios es la misma resurrección de los muertos.[39]

2. *Espíritu y nacimiento del hijo de Dios*

Dios mismo es quien resucita a Jesús de entre los muertos. Sin embargo, en la constitución del ser de Jesús intervienen dos factores: por un lado está el ámbito de carne en que se mueve su filiación davídica; por otro, está el espíritu que influye en su nueva realidad de hijo de Dios. De ese espíritu, del sentido de su ser y de su influjo hablaremos brevemente. Comenzaremos presentando algunas interpretaciones de tipo dogmático y parcial y luego intentaremos enfocar el sentido auténtico del texto.

La primera interpretación de tipo dogmático identifica el «espíritu de santidad» con la misma hondura de lo humano: es el principio personificante de la realidad humana del Mesías, el factor constitutivo de su personalidad. Todos los hombres somos carne y todos podemos caminar de alguna forma hacia el espíritu.

38. W. Kramer, *o. c.*, 19-22 y 29-34.

39. Para la definición de Dios como «resurrección de los muertos» me inspiro libremente en K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1940, 5-6 y *Die Auferstehung der Toten (1 Kor 15)*, München 1924; cf. R. Bultmann, *Karl Barth, «Die Auferstehung der Toten»*, en *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1966, 38-64, especialmente 57.

Cristo es, en cambio, el hombre auténtico y perfecto, el que se mueve desde el mismo principio de su vida sobre el campo espiritual, el que penetra hasta la hondura divina de lo humano. Por eso resucita de los muertos, es decir, trasciende el ser de muerte (carne) que nosotros somos. [40]

Igualmente dogmática es la postura de Lagrange, aunque no esté determinada por un liberalismo protestante sino por la doctrina teológica oficial de la escolástica. La palabra fundamental es para Lagrange la del comienzo de Rom 1, 3: el Hijo. Aquel que nace como un hombre en la familia de David y el que después será, en poder, hijo de Dios es desde siempre el Hijo divinamente inmutable, eterno y perfecto. «Nacer según la carne» indica que ese Hijo asume la naturaleza humana en nuestra historia. «Constituido hijo de Dios» alude al hecho de que el Cristo sigue poseyendo tras la resurrección su misma naturaleza divina, sólo que ahora la demuestra ante los hombres con poder (la manifiesta). Así viene a ser para los fieles que le aceptan aquello que ya era en Dios desde el principio. Por eso «según el espíritu» indica la naturaleza propia de Jesús (divina) que por la pascua se muestra ante los hombres. [41]

Ninguna de estas soluciones puede ser definitiva pues violenta el viejo texto introduciendo en él visiones posteriores. Indudablemente más exacta es la visión de los que piensan que la carne y el espíritu señalan los dos ámbitos de ser en que se mueve la existencia de Jesús, el Cristo: a) *carne* indica la esfera de la tierra, el mundo de lo puramente humano y corruptible, que está determinado por la muerte, el pecado y la flaqueza; b) *espíritu* es la esfera del ser de lo celeste, que tiene propiedades de vida, salvación y fuerza. Subir al plano del espíritu supone llegar a una existencia que está determinada internamente por su modo de ser y su esperanza. [42]

Tanto como de esferas de ser pudiera hablarse aquí de modos de existencia. En cuanto hijo de David, Jesús ha tenido aquí un modo de existencia simplemente humano (de la tierra). Como nacido de Dios tiene, en cambio, un modo de existencia pneumático, espiritual, esencialmente santo [43]. Esta parece ser la auténtica

40. Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* II, Tübingen 1911, 75-77.
41. M. J. Lagrange, *Saint Paul épitre aux Romains*, Paris 1950, 7-9.
42. Cf. C. K. Barret, *The epistle to the Romans*, London 1973, 18-19; H. Conzelmann, *o. c.*, 96; F. Hahn, *o. c.*, 253-256; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 92; *Röm 1, 3f*, 568 s; *Pneuma*, en TWNT 6, 415.
43. Cf. O. Kuss, *Der Römerbrief (1, 1-6, 11)*, Regensburg 1957, 8.

manera de entender Rom 1, 3-4. Sin embargo, el mismo planteamiento suscita una pregunta: ¿no estaremos trasponiendo unos esquemas espaciales, helenistas, sobre un texto que es primariamente hebreo? E. Schweizer no ha tenido miedo al responder que el texto emplea unos conceptos que aparecen como al menos inicialmente helenistas. [44]

La dificultad de este «desfase» (concepto helenista en un ámbito mental hebreo) ha suscitado un planteamiento nuevo del problema: el texto no se puede interpretar simplemente en función de las dos preposiciones *kata-kata* (según, según) que determinan la realidad de la «carne» y del «espíritu». Superando una visión puramente gramatical, que desconoce el valor interno de las palabras, debemos llegar a una comprensión del texto que se encuentra determinada también por la forma y contenido de los términos.

En este sentido es valiosa la constatación de O. Michel cuando afirma que «según el espíritu de santidad» describe la nueva creación escatológica y se refiere al gran misterio del obrar divino [45]. El espíritu, en un mundo intelectual formado en la lectura del AT, se muestra como fuerza: es la realidad que determina la condición celeste de Jesús [46]; es el poder, la voluntad de Dios que actúa de una forma personal y decisiva en el misterio de la pascua. [47]

Espíritu de santidad (o Espíritu santo) [48], significa en primer lugar la actividad de Dios. Se trata de la fuerza transformante y creadora que hará surgir la nueva tierra (el mundo escatológico). Sólo como expresión de ese actuar definitivo puede hablarse del espíritu a manera de campo de existencia. El espíritu existe en cuanto actúa y solamente al actuar suscita el modo de existencia. Según eso, nuestro texto alude en primer lugar a la acción del espíritu que resucita a Jesús de entre los muertos; sólo en un momento posterior podrá mostrarse como campo de existencia. [49]

44. E. Schweizer, *Erniedrigung*, 92-93; *Pneuma*, 415. El problema ha sido replanteado lúcidamente por Ch. Burger, *Davidssohn*, 25 s.
45. Cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, 38-39.
46. R. Schnackenburg, *o. c.*, 286.
47. Cf. M.-A. Chevalier, *L'esprit*, 101, nota 1; J. A. Fitzmyer, *Carta a los Romanos*, en *Biblia de san Jerónimo* IV, Madrid 1972, 109-110, interpreta el *kata pneuma* de una forma activa, pero lo aplica a la fuente trascendente y dinámica de la santidad de Jesús. No se trataría del Espíritu santo sino de una fuerza que pertenece al mismo Cristo. Confieso ser incapaz de encontrar esa distinción entre un «Espíritu santo en sí» y un «espíritu santo de Jesús», tanto en nuestro texto como en todo el NT.
48. Ambas cosas significan lo mismo: cf. E. Schweizer, *Erniedrigung*, 91.
49. Se insinúa este planteamiento en K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 155. También en este sentido la traducción de C. H. Dodd, *The epistle of Paul to the Romans*, London 1965, 32-33.

E. Käsemann interpreta nuestro texto en esta perspectiva aclarando así un conjunto de elementos hasta entonces oscuros. Frente a la carne, que es el mundo pasajero e impotente (sin connotación de pecado), está el espíritu o la fuerza creadora que pertenece a Dios en exclusiva. Por eso, al afirmar que Jesús ha sido constituido hijo de Dios por (o en) el espíritu no se alude simplemente al hecho de que habita en un plano divino. Se habla, más bien, de su entronización y se presenta el Espíritu santo como el poder (de Dios) que la realiza. [50]

Rom 1, 3-4 no se refiere a los planos de la existencia de Jesús (o sus dos naturalezas). De lo que trata es, más bien, de su camino, de ese hacerse misterioso que está determinado por la fuerza de Dios que es el espíritu. En esta perspectiva puede valorarse rectamente el hecho de que estemos ante dos palabras que son prácticamente equivalentes.

Por un lado, Jesús ha sido constituido hijo de Dios «por el espíritu» [51]. Pero al mismo tiempo, se precisa que esa acción (o la misma realidad del hijo de Dios) se da «en poder» (*dynamei*). El sentido de esta expresión constituyó siempre un enigma [52]. Ahora parece finalmente aclarada. La «dynamis» expresa la actuación escatológica de Dios (cf. Mc 9, 1; 13, 26; 1 Cor 6, 14). Pues bien, en ese campo de actuación se ha realizado la obra del espíritu: Jesús constituido hijo de Dios. [53]

Esto significa que Rom 1, 3-4 ha resumido todo el misterio salvador de Jesús en el hecho de la pascua interpretada como entronización. Por eso no hace falta aludir a la preexistencia ni es preciso proyectar la salvación hacia un futuro escatológico [54]. Sin embargo, debemos añadir que tanto el surgimiento divino de Jesús como su triunfo escatológico se encuentran claramente definidos en el texto. Veamos.

El centro de atención lo constituye el hecho de la entronización: al ser entronizado Jesús surge desde Dios, proviene del misterio fontal de lo divino como el Hijo. No hace falta preexistencia porque es claro que su origen se encuentra en el principio sin principio, el Padre. Siendo nacimiento verdadero de Jesús la

50. E. Käsemann, *o. c.*, 8-9.
51. *Kata pneuma* tiene, según eso, un sentido instrumental. El hecho de que se encuentre en paralelismo con *kata sarka* no exige que la función gramatical de las preposiciones sea la misma en los dos casos: cf. E. Käsemann, *o. c.*, 10.
52. Cf. W. Kramer, *o. c.*, 107.
53. Cf. F. Hahn, *o. c.*, 254-255; E. Käsemann, *o. c.*, 10-11.
54. E. Käsemann, *o. c.*, 8; R. Schnackenburg, *o. c.*, 290.

pascua es, a la vez, el fin del mundo. En ella se realiza la *dynamis* de Dios, la fuerza escatológica.

Como el centro (y el sentido) del hacerse de Jesús, la pascua es el principio y el final de la historia. Es el principio pues Jesús proviene desde Dios y fundamenta de esa forma la existencia entera de las cosas. Es final, pues se realiza ya la *dynamis* de Dios sobre la tierra: el espíritu actúa de forma decisiva y Dios se define a sí mismo como aquel que resucita a Jesús de entre los muertos. [55]

3. *Conclusión: pascua y nacimiento de Jesús*

Rom 1, 3-4 ha tenido que surgir en una comunidad que está arraigada firmemente en la esperanza del AT. Por eso afirma en confesión dogmática: «Jesús proviene de David» como mesías anunciado en los profetas. La filiación davídica no pertenece simplemente al plano de los hechos físico-biológicos; transmite, antes que nada, un dato de la fe de los creyentes: la esperanza de 2 Sam 7, 16, de Sal 89, 4 s, de Is 11, 1, en una palabra, toda la esperanza mesiánica de Israel ha llegado ya a su cumplimiento. [56]

Al afirmar que Jesús proviene de David según la carne no se alude sin más al hecho de su humillación o pequeñez. La vida humana de Jesús se mueve, según Rom 1, 3, en dos estratos: por un lado es simplemente un hombre, carne de la tierra que se agota y que perece; al mismo tiempo, es el efecto de la vieja palabra de promesa que Dios ha dirigido a su pueblo en el principio (2 Sam 7). [57]

Pero sucede que la promesa se ha desdoblado. Dentro de un mesianismo israelita coherente se debía afirmar que el hijo de David es, a la vez, hijo de Dios al ejercer sobre la tierra su fun-

55. A partir de la relación que se establece en nuestro texto entre la realidad del *pneuma* y de Jesús resucitado se podrían comprender mejor algunos de los pasajes más discutidos de Pablo. Por la resurrección el Cristo se convierte en «*pneuma* vivificante», afirma 1 Cor 15, 45. El Señor resucitado es el *pneuma*, ha confesado 2 Cor 3, 17. Sea cual fuere la relación que para Pablo existe entre Jesús y el *pneuma*, es indudable que el Señor resucitado se halla íntimamente unido con la actuación escatológica de Dios que es el Espíritu: cf. M. A. Chevalier, *L'esprit*, 102; E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT 6, 415-417. Para la relación entre el Señor y el *pneuma*, cf. I. Herrmann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961. Para una inserción del tema en el conjunto de la pneumatología paulina, cf. F. de la Calle, *La pneumatología paulina*: EstTrin 9 (1975) 23-97, publicado como libro en Salamanca 1975.

56. Cf. E. Schweizer, *Jesus Christus*, Hamburg 1972, 72-75; K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 153-154.

57. Cf. W. Kramer, *o. c.*, 105-16; R. Fuller, *o. c.*, 166.

ción del rey-mesías. Nuestro texto historifica estas dos atribuciones. La filiación davídica constituye el primer paso de un camino que termina en la exaltación como hijo de Dios. De esta forma se puede llegar a la formulación puramente cristiana en que se unen de manera inseparable los elementos del hacerse de Jesús: a) la historia de su vida sobre el mundo en que se incluye el testimonio de su acción y su mensaje; b) su culminación pascual. El ser hijo de David constituye el punto de partida. Por eso, el hijo de Dios no puede ser un personaje que desciende de los cielos, la figura puramente nueva de un señor intemporal... El hijo de Dios y salvador definitivo es aquel mismo Jesús de la esperanza y de la historia al que Dios ha resucitado. [58]

La filiación divina de Jesús se interpreta sobre el fondo de los rituales de coronación del oriente antiguo: Dios adopta al rey como a su Hijo [59]. A partir de esta constatación se ha hecho corriente el distinguir las dos visiones cristológicas más representativas: a) el NT hablaría de Jesús, un hombre que ha sido adoptado por Dios como su Hijo en la resurrección; b) la dogmática eclesial aludiría, en cambio, a la naturaleza divina que Jesús tiene en común con Dios desde el principio por el hecho de ser Hijo [60]. Esa diferencia, así marcada, no se ajusta al verdadero sentido de los textos.

Entre la idea puramente judía de un hombre adoptado por Dios y la exigencia griega de una comunidad de naturaleza existe el intermedio cristiano de Jesús, el hombre que actualiza todo el ser de Dios en forma humana. Contra una formulación griega posterior hay que afirmar que Jesús no tiene (no es) naturaleza divina eternamente realizada e inmutable: Jesús se hace como hombre. Frente al puro adopcionismo hebreo debemos añadir que lo divino de Jesús no es una simple cualidad jurídica o moral que se le añade en un momento (resurrección): Jesús es hijo de Dios en el proceso de su hacerse personal, que está fundado en Dios, que se realiza de una forma humanamente libre y que culmina en la respuesta divina de la resurrección creadora.

58. Son valiosas en este sentido las indicaciones de Ch. Burger, *Davidssohn*, 28-29 y de F. Hahn, *o. c.*, 253-254. En Lc 1, 35 la filiación divina de Jesús se expresa en el mismo nacimiento. Para una comparación entre Rom 1, 3-4 y Lc 1, 35, cf. J. Riedl, *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament*: ZKathTh 87 (1965) 443-452.

59. Cf. G. Klein, «*Reich Gottes*» *als biblischer Zentralbegriff*: EvTh 30 (1970) 642-670, especialmente 664-665.

60. Cf. F. Hahn, *o. c.*, 254; W. Kramer, *o. c.*, 106-107.

Jesús es Hijo en la totalidad de su proceso personal, que culmina en la resurrección interpretada como el «hecho escatológico» (*en dynamei*). Planteado así el problema, la diversidad de formulaciones del NT viene a hacerse lógica. Podrá decirse que Jesús es Hijo en la resurrección, pero al hacerlo se está presuponiendo todo el proceso del hacerse que culmina en esa pascua. Podrá afirmarse, igualmente, que Jesús es Hijo partiendo del bautismo (Mc) o en el mismo nacimiento, pero entonces se supone igualmente el camino de su vida que culmina con la pascua. Habrá que afirmar, según eso, que la pascua tiene un valor retroactivo o precisar que el nacimiento se toma como expresión de toda la existencia. En ambos casos se mira la persona de Jesús como unidad en la que está integrado el hacerse del hombre y la respuesta de Dios. En el proceso de ese hacerse Jesús surge de Dios y se realiza como su Hijo. Esto es lo que intentaba mostrar Rom 1, 3-4.

III. ORIGEN DE JESUS Y PREEXISTENCIA

En contra de lo que supone gran parte de la investigación bíblica, el problema de la preexistencia se plantea en el estrato más antiguo de la vida de Jesús. Cuando algunos de sus contemporáneos le identifican con Elías o un antiguo profeta que revive (Mc 6, 14-15 y 8, 28) presuponen que Jesús ha sido preexistente: proviene del pasado de la historia de su pueblo, del pasado de la acción que Dios ha comenzado entre los suyos y que tiende al pleno cumplimiento. [61]

En esta representación del pueblo que pregunta por la identidad (origen) de Jesús se integra el valor normativo de lo que fue (se absolutiza una figura histórica) con la espera apocalíptica (el fin de nuestra historia se encuentra ya determinado). Ese tipo de preexistencia se halla unida a una valoración casi absoluta del pasado: el que viene (salvador escatológico) se mira como repetición y cumplimiento del que vino y actuó en el tiempo primitivo

61. Sobre el profeta que retorna, cf. págs. 60 s de este trabajo. Pienso que al hablar de la preexistencia de Jesús se deja demasiado a la sombra el hecho de que el tema se había planteado ya de forma indirecta en su misma vida pública: cf. J. A. T. Robinson, *The human face*, 147.

(Elías, un profeta, Juan Bautista). El cumplimiento apocalíptico supone el final de una tensión que ha comenzado previamente. Dios ha fijado su manera de actuar; la realidad dispone de un centro de referencia y una meta.

Este esquema de preexistencia no ha triunfado: Jesús desborda todos los presupuestos salvadores de su tiempo y los cristianos no han podido interpretarle simplemente como Elías o ninguno de los viejos profetas que retornan; la iglesia sabe que en Jesús comienza un mundo nuevo, por eso no le puede llamar preexistente, interpretándole como un profeta (o salvador) del AT que retorna a completar su obra.

Aunque haya recibido una respuesta negativa, esta manera de enfocar la identidad de Jesús nos parece muy valiosa pues demuestra que el tema de la preexistencia no constituye un elemento que se añade al evangelio desde fuera: el tema se plantea desde el comienzo de la historia de Jesús, aunque después tenga que ser interpretado a partir de todo su mensaje, de la pascua y la experiencia de la iglesia.

En el contexto religioso de Israel la preexistencia significa que un suceso salvador o una persona viene desde Dios y al mismo tiempo se enraíza en el camino de la historia (o la esperanza) de su pueblo. Ambos elementos son valiosos, sin embargo los cristianos deben entenderlos e interpretarlos a la luz de la novedad de la experiencia cristiana.

Lo que importa no es una representación de Jesús como preexistente, sino un contacto nuevo con Dios y una visión distinta del mundo y de la historia que se apoya en la experiencia del encuentro con Jesús. En esa experiencia se descubre que Jesús viene de Dios y pertenece a su misterio de tal forma que se llega a convertir en mediador de toda visión de lo divino. Esto supone que la historia está fundada (adquiere su valor) en su palabra y su destino.

Traducir en términos conceptuales esta experiencia supone que se debe descubrir a Jesús en ese principio del mundo y de la historia, allí donde se actúa Dios entre los hombres. Una manera de expresar esta verdad ha sido el acudir a las formulaciones de la preexistencia.

Teniendo en cuenta lo anterior y pretendiendo estructurar los componentes de esta representación de Jesús, dividiremos el trabajo en tres pequeños apartados: 1. presentamos el contexto conceptual griego y judío; 2. nos ocuparemos de las formulaciones del NT; 3. y concluiremos con un intento de valoración actual del tema.

1. *El tema de la preexistencia en el mundo griego y judío*

Muchas religiones conocen un fenómeno cercano a la preexistencia y piensan que el tiempo de este mundo es un reflejo (imitación) del tiempo primordial divino. Reflejo del templo celeste es el templo terrestre del Dios, en su ciudad sagrada. De un principio original divino se derivan los diversos momentos de la vida sobre el mundo. El hecho de que el hombre es un pariente de los dioses y que en ellos tiene origen (principio de existencia) constituye un dato muy común en las distintas religiones. Para tipificarlo de manera lógica acudimos a las posibilidades que ofrece el pensamiento griego y judío.

Como pensamiento griego entendemos aquí una especie de platonismo vulgar en que, estructurada de forma dualista, la realidad se divide en dos planos paralelos: el mundo superior de las ideas se mantiene eternamente idéntico a sí mismo; lo sensible de la tierra sólo «participa» del ser de las ideas; cambia sin cesar y está sujeto al tiempo.

Solamente lo eterno es estable y permanente; sólo las ideas —lo celeste— tienen validez y consistencia. El tiempo, en cambio, es círculo en que todo va pasando, todo muere. Por eso, el hombre que pretende alcanzar la salvación debe librarse de la cárcel de los cambios que es el tiempo y llegar hasta lo eterno. [62]

Dentro de la lógica de este planteamiento no es posible hablar de preexistencia. Ciertamente, el mundo superior (de las ideas) dispone de una especie de existencia previa respecto de los hombres y las cosas; sin embargo, estrictamente hablando, no se trata de una prioridad temporal sino de superioridad y fundamentación ontológica. Las ideas no están antes sino arriba; no preexisten, supraexisten.

De todas formas, cuando ese planteamiento se aplica a la realidad concreta del hombre y se interpreta en un contexto de historia, parece lógico trasponer el esquema esencialista en caracteres temporales de tal forma que la supraexistencia del alma (que participa en lo divino) se interpreta en forma de preexistencia (tuvo una realidad más alta y ha caído uniéndose a su cuerpo). Todos los hombres han sido, según eso, preexistentes. No han nacido, simplemente de la vida de la tierra; tienen su raíz en lo divino. [63]

62. Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung*, 179-181; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1966, 36-42; J. Pikaza, *Exégesis y filosofía*, Madrid 1972, 284-285.
63. Cf. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 20-21; O. González, *Aproximación*, 416-417.

Dentro de este esquema es lógico afirmar que Jesús, un hombre especialmente ligado a lo divino, tuvo preexistencia; sin embargo, esta visión no hace justicia a los datos del NT. En primer lugar, los cristianos saben con el AT que los hombres no provienen de Dios (no han existido previamente en lo divino) sino que nacen de la tierra. Por otro lado, reconocen que la historia es importante y no se puede diluir en ninguna suprahistoria. Por eso debemos plantear el tema a partir de ese AT.

El AT desconoce la oposición griega en que se enfrentan eternidad y tiempo. El tiempo no es un círculo en que todo vuelve a repetirse y se halla hundido en corrupción, en nulidad y muerte. El tiempo es una especie de línea ascensional que está fundada en la elección y las promesas y se extiende hacia el futuro de la acción escatológica. Por eso, eternidad no significa un plano separado y paralelo en que no existe cambio y tiempo. Eternidad es simplemente el tiempo que no acaba, aquel principio o realidad que está en el fondo de las cosas, las dirige en el camino y las recibe (o plenifica) en el final. Dios es la eternidad como la hondura y el sentido de la línea de los tiempos. [64]

Desde esta perspectiva, la formulación de la preexistencia alcanza una dimensión absolutamente nueva: puede hablarse, por un lado, de un Dios que siendo personal está al origen del transcurso de los tiempos de tal forma que en su «idea» tienen preexistencia todos los aspectos de los hombres y las cosas. Por otra parte, ya que el tiempo adquiere dirección y validez interna, lo anterior anuncia o determina lo que viene; desde aquí se puede hablar también de preexistencia. Veamos.

En la primera de estas perspectivas preexistencia significa que las cosas están determinadas de antemano en la visión y voluntad del Dios que las suscita: desde el momento en que el mundo se precisa en forma de creación Dios no se encuentra simplemente arriba; está al origen, al principio de los tiempos y lo rige todo según su voluntad y entendimiento. Por eso tiene un valor la preexistencia: todo, y de forma peculiar los acontecimientos salvadores, está predeterminado en el misterio divino. [65]

64. Cf. O. Cullmann, *o. c.*, 43-48; J. Pikaza, *o. c.*, 288-291; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 179-181; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968, 109 s.

65. Esta convicción atraviesa todas las páginas del AT de tal manera que es innecesario el aducir citas concretas: cf. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 15-17; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 179; O. González, *Aproximación*, 417.

Esta visión unitaria de Dios se traduce en la segunda perspectiva en una especie de estructura de la historia. El auténtico pasado, que no puede volver a repetirse, se interpreta en forma de promesa dirigida hacia el futuro, de tal modo que dentro de la historia (del pasado y del presente) está el anuncio y el comienzo de aquello que vendrá (el futuro). Estrictamente hablando, no hay preexistencia de personas, ni tampoco repetición de situaciones; pero existe un ritmo de explicitación temporal en que el futuro se entiende como plenificación y desarrollo de lo que ya se ha dado en semilla en el principio del encuentro de Dios y de su pueblo. [66]

Tomadas de una forma general, las perspectivas anteriores (griega e israelita) se oponen mutuamente. En un caso tenemos el esquema espacial de dos mundos superpuestos. En el otro, la visión lineal de un tiempo (historia) que se está desarrollando. En rigor, ni en un caso ni en el otro puede darse preexistencia. Sólo se da supraexistencia (griegos) o predeterminación de las cosas en la mente de Dios con una promesa de su realización histórica (israelitas). Sin embargo, desde el momento en que estos mundos culturales se compenetran mutuamente la perspectiva cambia: puede darse preexistencia estricta. [67]

El mundo superior de los griegos, representado en las ideas, se interpreta así a la luz de la visión temporal de los israelitas y entonces lo valioso no se encuentra simplemente arriba sino que ha de venir en el final y existe ya al principio. Lo de arriba no reside eternamente separado de la historia; y el destino de los hombres no consiste por lo tanto en escaparse de la cárcel que es el tiempo. Traduciendo el dualismo griego en categorías históricas se viene a suponer que el mundo superior (la verdadera realidad) se hará presente en nuestro tiempo y de ese modo llegará la plenitud escatológica. [68]

Evidentemente nos podemos preguntar por el sentido de esas entidades superiores que ahora existen escondidas y que al fin vendrán a revelarse. ¿Preexisten en realidad, como algo bien preciso y definido? ¿Se hallan más bien como ideas en la mente de Dios y en sus promesas? Estas preguntas son difíciles de res-

66. También aquí nos encontramos con una convicción básica de la teología de Israel, centrada sobre todo en la tradición de las promesas y en la profecía: cf. M. Noth, *Die Vergegenwärtigung des AT in der Verkündigung*, en *Gesammelte Studien zum AT* II, 86-98.

67. Sobre la influencia de la concepción helenista de la realidad en los diversos estratos de la vida y pensamiento israelita, cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973.

68. Esboza rectamente este problema E. Schweizer, *Erniedrigung*, 180, aplicándolo a textos del NT.

ponder y habría que distinguir los diferentes casos. Sin embargo, de una forma general podemos afirmar que el planteamiento no es válido. La diferencia que establecemos entre lo real y lo ideal no se ajusta a la mentalidad antigua, determinada en gran parte desde el platonismo. Quizá sería preferible hablar en categorías de sentido y afirmar que el mundo superior (el de las cosas verdaderas) tiene valor y está presente en Dios como sentido y fundamento de la marcha de la historia, de tal modo que el futuro escatológico proviene de ese «fondo de Dios que se autoexpresa» en el principio, y no es reflejo de un acaso o fatalismo.[69]

Sobre esta base general de confluencia judeo-helenista se pueden precisar las formas del concepto de la preexistencia en el judaísmo tardío. Cada forma responde a un tipo del judaísmo que hemos tenido ocasión de señalar previamente (rabinismo, apocalíptica, tradición sapiencial). Añadimos una cuarta que aparece quizá de un modo más tardío pero influye decisivamente en el planteamiento del problema: el gnosticismo. La intuición básica de la preexistencia de las grandes entidades religiosas adquiere una expresión distinta en cada uno de estos tipos de judaísmo.

La *tradición rabínica* señala la existencia de siete realidades primordiales que reflejan el misterio de Dios en su contacto con los hombres y se encuentran escondidas desde el principio, antes de ser creado el mundo. Son la ley (*torah*), el arrepentimiento, el Edén y la Gehenna, el trono de su gloria, el templo y el mesías (nombre de mesías)[70]. La más importante de esas realidades primordiales es la ley. Refleja el orden de Dios y ha sido revelada a Israel en el comienzo de su historia (el Sinaí). Desde la ley se rige y estructura el caminar del hombre y de la tierra. Ella es presencia de Dios, por eso tiene realidad desde el principio y constituye el sentido de la historia. Junto a la ley, y unido a los diversos elementos que la expresan y precisan (cielo, infierno, arrepentimiento y templo...), se halla el nombre (verdad y sentido) del mesías; su preexistencia, esbozada aquí, se desarrolla preferentemente en la tradición apocalíptica.[71]

La *tradición apocalíptica* se puede referir a un personaje (profeta) del pasado que retorna en el final a preparar el juicio decisivo (cf. págs. 60-69). La visión más influyente se ha centrado,

69. Cf. J. A. T. Robinson, *The human face*, 146-155; H. Küng, *Christ sein*, 435-436.
70. Cf. Strack-Billerbeck I, 352-357; K. H. Schelkle, *Theologie des NT*, 188; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 20-21; P. E. Davies, *The projection of pre-existence*: BR 12 (1967) 28-36.
71. Cf. W. Bousset, *Die Religion*, 262-268.

sin embargo, en la figura superior del ser que viene de los cielos y se llama hijo del hombre. Del valor de esta figura, del sentido de su acción en el final y de su misma preexistencia hemos hablado previamente (págs. 181-190). Aquí sólo añadimos que este ser supraterreno que decide el curso de la historia y simboliza la presencia de Dios entre los hombres ha tomado rasgos personales de tal modo que vendrá a ser fácil aplicar su realidad a Jesucristo.[72]

La idea de la preexistencia se elabora de forma temática en *la tradición sapiencial*. En la línea de antiguas reflexiones orientales (cf. Job 28) y dentro de un contexto conceptual de carácter helenista, la presencia de Dios en el mundo se estructura en forma de sabiduría personificada: Dios la ha suscitado en el principio de los tiempos («desde la eternidad fui moldeada»: Prov 8, 23; cf. 8, 22-31); surge ante los siglos (Eclo 24, 9) y es el orden que precisa y da un sentido a la estructura de las cosas (Sab 8, 4; 9, 9, etc.). En esa tradición se realiza de forma consecuente aquella unión de las ideas y la historia a que aludimos al tratar de la preexistencia en Israel y en Grecia. La sabiduría representa el mundo superior de las ideas, el orden primordial de Dios, el plano verdadero de las cosas. Pues bien, al situarse en perspectiva israelita su lugar no es simplemente arriba, está al principio de la historia. Por eso es preexistente y su venida da sentido, valor y realidad al mundo.[73]

Nos queda todavía *la visión de tipo gnóstico* en la que, mezclándose elementos de carácter israelita, griego y oriental, se ha estructurado una experiencia religiosa fundamentalmente distinta. Con un tipo de platonismo se defiende aquí la preexistencia de las almas de los hombres que han caído del plano superior de lo divino y se han mezclado en la materia (negativa). Con las almas que son chispas de luz que están perdidas en el mundo, ha descendido también un salvador, una entidad divina superior que ha precisado (hace posible) un camino de liberación para los hombres (por la gnosis o la ascesis). El salvador tiene que ser necesariamente preexistente (desciende del mundo superior de lo divino). Sólo porque viene desde arriba y nos enseña a superar el mundo (volviendo a lo divino) es salvador. Ese mito gnóstico, que probablemente no existía completo en tiempos precristianos, parece

72. P. E. Davies, *o. c.*, 30-31; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 17-19; H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 74, 100.

73. P. E. Davies, *o. c.*, 29-30; R. G. Hamerton-Kelly, *o. c.*, 19-20; E. Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der «Sendungsformel». Gal 4, 4f; Röm 8, 3f; Job 3, 16f; 1 Job 4, 9*: ZNW 57 (1966) 201-206.

disolver la más profunda intuición del AT: el valor de la historia y la independencia de los hombres. Tiempo y eternidad se oponen como en el planteamiento griego, aunque ahora se precisen en forma de mito salvador. La preexistencia se ha vuelto a convertir en simple supraexistencia. Domina otra vez el esquema espacial del arriba y abajo, de modo que el destino del hombre consiste en librarse del tiempo y volver a lo eterno.[74]

En todas estas visiones (rabinismo, apocalíptica, literatura sapiencial y gnosticismo) se enmarca el ámbito de comprensión del NT. Por eso debemos tenerlas presentes. Sin embargo, al enfrentarnos con Jesús nos encontramos ante un dato absolutamente nuevo. Las visiones generales pasan a ocupar un segundo plano; lo que importa es su persona concreta, su mensaje, su muerte y la experiencia pascual de su presencia entre los hombres. Por eso, los creyentes, situados frente a él, han de aprender de nuevo aquello que supone la preexistencia.[75]

2. *La preexistencia de Jesús en el nuevo testamento*

Nos hemos referido a la historia de Jesús, al futuro de su venida escatológica y a su exaltación como hijo de Dios por medio de la pascua. Sin embargo, en ninguno de esos casos el tema del origen constituía el centro de interés. Al hablar de la preexistencia (y de la adopción filial o concepción por el espíritu) es distinto: el origen de Jesús se convierte en un elemento de la confesión de fe, en punto de partida de la visión de Cristo.

Esta preocupación por el origen se ha propagado de manera sorprendentemente rápida. Los textos fundamentales sobre la preexistencia pertenecen a la tradición prepaulina y se encuentran definitivamente fijados veinte años después de la muerte de Jesús. Respecto a las representaciones de la adopción y concepción por el espíritu faltan testimonios tan antiguos. Sin embargo, todo nos permite suponer que los datos básicos, aun siendo posteriores a la valoración de la parusía y exaltación pascual, son extraordinariamente primitivos. El hecho de que en ellos se encuentren elementos de carácter helenista (sapiencial) no implica gran dificultad; el encuentro con el mundo helenista constituye uno de los datos

74. Cf. C. Colpe, *New testament and gnostic christology*, en *Religions in antiquity*, Leiden 1968, 226-243; R. Fuller, *Foundations*, 93-97.
75. E. Schweizer, *Jesus Christus*, 85-87.

más antiguos de la vida de la iglesia y se realiza, posiblemente, dentro de la misma tierra palestina. Pero aquí no podemos entrar en la controversia histórica. Tratamos de las formas de expresar el origen divino de Jesús y suponemos que reflejan un estrato muy antiguo de la tradición cristiana. Con eso es suficiente. [76]

Común a todas las representaciones de su origen es la certeza de que Jesús está fundado en Dios de tal manera que su persona constituye un acontecimiento absolutamente singular en nuestra historia. Se trata de un acontecimiento que no puede explicarse a partir de las perspectivas simplemente intramundanas. Por eso hay que acudir a una actuación (origen) especial en que interviene Dios de una manera peculiar y decisiva. [77]

Entre esas presentaciones ocupan un lugar muy especial aquellas en que el mismo origen de la vida humana de Jesús está determinado desde Dios: nos referimos a la preexistencia y concepción por el espíritu. La preexistencia indica que Jesús dispone o goza de realidad en lo divino antes de hacerse un hombre sobre el mundo; con esto se valora el hecho de la encarnación, como el acontecimiento en que Jesús asume (desde Dios) la misma vida humana. En esta perspectiva se mantienen diferentes textos de carácter predominantemente himnico que han sido asumidos por Pablo y Juan. Cuando se acude a la concepción por el espíritu se niega una existencia previa de Jesús en lo divino: lo que preexiste es el espíritu, la fuerza creadora de Dios que se concreta y actualiza a través del surgimiento de Jesús, hijo de Dios sobre la tierra. Dentro de esta perspectiva, que Mateo y Lucas han asumido en sus evangelios, se valora muy positivamente la existencia humana de Jesús. Precisamente en ella se actualiza y se concreta la presencia de Dios entre los hombres.

Estas son las representaciones típicas. Sin embargo, no se pueden tomar como absolutamente normativas. El evangelio de san Marcos nos transmite una visión que ha prescindido de todo tipo de teoría sobre un fondo divino de Jesús que es previo a su misión y vida pública. Desde el signo de adopción que se refleja en el bautismo, Jesús se ha revelado como epifanía de Dios sobre la tierra. Por otro lado, Pablo, aceptando testimonios de preexistencia, se ha fijado de manera preferente en Jesús como salvación de Dios para los hombres. El único teólogo del NT que ha tematizado

76. Sobre la antigüedad de la cristología de la preexistencia, cf. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte*, Tübingen 1972, 58-59, 66-67.
77. Cf. W. Thüsing, *Christologie*, 248-249.

la representación de la preexistencia es Juan quien, sin embargo, la combina con la perspectiva epifánica del Dios que se revela en Jesucristo.

De todos esos aspectos hablaremos oportunamente. Hemos aludido a ellos para delimitar el sentido de nuestro tema. Esto nos basta para afirmar que la preexistencia no constituye una realidad objetiva (válida en sí misma) sino un modo de aludir a la presencia de Dios en Jesucristo.

La constante en la visión del origen de Jesús es la certeza de su singularidad, su dependencia primordial respecto de Dios y su función salvadora para los hombres. La preexistencia constituye una variable, pues existen otras formas de expresar el fundamento divino de Jesús. Por otra parte, hay varios modos de hablar de preexistencia y no se puede asegurar que todos sean simplemente equivalentes.

Al referirnos a la preexistencia de Jesús en los textos del NT utilizamos la división a que aludimos al tratar del judaísmo tardío: rabinismo, apocalíptica, tradición sapiencial (y gnosticismo). Evidentemente es muy difícil distinguir con precisión los planos; además, no se puede suponer sin más que en todos estos campos se formule la visión de preexistencia. Sin embargo, preferimos dividir de esta manera el material no sólo por razones pedagógicas, sino porque pensamos que de esta forma el tema se adapta mejor a la perspectiva del NT.

Comenzamos con un *contexto rabínico*. El enfrentamiento con este tipo de judaísmo, dentro y fuera de la iglesia, constituye uno de los elementos fundamentales de la cristiandad antigua: la iglesia se define internamente en el momento en que se independiza del judaísmo, se concibe como una comunidad de salvación independiente y se lanza a una misión que rompe las barreras de Israel. En ese momento, que para el libro de los Hechos se sitúa en la crisis de los helenistas (Hech 6, 1 s), se ha tenido que plantear con toda su crudeza la oposición entre la ley y el Cristo. En el judaísmo oficial de Palestina (rabinismo) la ley aparecía como una de las realidades primordiales, era la expresión definitiva de Dios y toda salvación tenía que venir por medio de ella. La ley no anulaba la figura del mesías, pero limitaba el campo de su obra: el mesías mismo estaba obligado a su observancia de tal manera que sólo a través de ella podía realizar su misión. Pues bien, los cristianos de tendencia helenista al confesar a Jesús como mesías le colocan en el plano de la ley, de tal modo que los fieles quedan libres de su imposición antigua.

Desde el momento en que ocupa el lugar de la ley y ejerce sus funciones parece lógico suponer que los creyentes pensaron que Jesús es preexistente: la ley se originaba en Dios desde el principio. Los documentos que actualmente conservamos no ofrecen absoluta seguridad en este campo; pero son numerosos los indicios que nos hacen suponer que el trasfondo de la ley juega un papel importante en la atribución de la preexistencia a Jesús que viene a ocupar el puesto de ella. A este respecto es significativo el hecho de que Pablo, Juan y Hebreos, los tres autores que atestiguan la preexistencia de Jesús, le sitúan en el trasfondo de la ley, mostrando la manera en que ha venido a superarla.

Tomemos como ejemplo a san Mateo. Jesús no es simplemente un nuevo Moisés que ha recibido la ley en la montaña; es el sentido de la ley, es la misma sabiduría de Dios entre los hombres. A partir de esta identificación se entienden expresiones como Mt 1, 23; 5, 18 y 24, 35; 11, 18-19; 11, 28-30; 23, 37-39. Ejerciendo las funciones de la ley-sabiduría Jesús tendrá que ser, al menos implícitamente, preexistente. No podemos discutir el tema de si, efectivamente, las comunidades prepaulinas o premateanas han deducido la preexistencia de Jesús a partir de su identificación con la ley. Sólo nos importa señalar que era posible. Esto nos permite concluir que la preexistencia no constituye un elemento que penetra en las formulaciones cristianas desde fuera; pertenece, o puede pertenecer, al mismo estrato primitivo de las disputas en torno a la función y realidad de la ley y el cristo.[78]

De la tradición rabínica pasamos a la *apocalíptica*, aún sabiendo que distintos elementos de una y otra se encuentran mutuamente entrelazados. El problema principal lo constituye aquí el hijo del hombre aunque no podemos afirmar con certeza si el NT atribuye a Jesús la preexistencia por el hecho de identificarlo con ese personaje. Desde este campo descubrimos que al situarse en

78. Sobre este campo no se han llegado a formular conclusiones definitivas. Hay insinuaciones valiosas en M. Hengel, *o. c.*, 62-63; G. B. Caird, *The development of the doctrine of Christ in the NT*, en W. N. Pittenger (ed.), *Christ for us today*, London 1968, 66-80, especialmente 78-79. Cf. O. González, *Aproximación*, 427-428. La identificación de Jesús con la ley en Mateo se ha podido realizar a través de la mediación de la sabiduría. Sobre este tema existe una abundante bibliografía que, dado el carácter general de nuestro trabajo, no podemos valorar en profundidad: cf. W. D. Davies, *The setting of the sermon of the mount*, Cambridge 1966, 93-108; F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970; M. J. Suggs, *Wisdom, christology and law in Mathew's gospel*, Cambridge Ma. 1970; J. M. Gibbs, *The son of God as the torah incarnate in Matthew*: Studia Evangelica 4 (1968) 38-46; M. D. Johnson, *Reflections on a wisdom approach to Matthew's christology*: CBQ 36 (1974) 44-64; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 67-83.

un trasfondo apocalíptico la iglesia y el futuro reino de los justos vienen a tomar la dimensión de preexistencia.

Comenzamos con el hijo del hombre. Como en el caso de la ley, tampoco aquí podemos afirmar con seguridad que el hecho de llamarle a Jesús hijo del hombre ha conducido a precisarle como un ser que ya existía en el principio y que ha venido a presentarse después sobre la tierra [79]. Sin embargo, aunque no se desarrolle, el tema está latente de tal forma que es perfectamente lógico el pensar que en esta perspectiva se ha podido hablar de cierta preexistencia. Por lo menos el cuarto evangelio ha dado el paso: por ser hijo del hombre, Jesús ya se encontraba en Dios desde el principio. [80]

En un trasfondo rabínico, preexistencia de Jesús significaba que su obra y su persona era expresión definitiva (postrera y primordial) de la presencia de Dios sobre la tierra. En trasfondo apocalíptico, la preexistencia (explícita o implícita) sirve para acentuar la primariedad del juicio de Dios sobre la tierra: todas las cosas existen, retrospectivamente miradas, desde el juicio y todas alcanzan en él su verdad definitiva. Por eso el hijo del hombre que realiza el juicio tiene que existir desde el principio. Así lo ha sentido y expresado Juan en su evangelio (Jn 5, 27; 3, 13-14; 6, 62).

Este valor primordial o preexistencia de las realidades definitivas desborda el tema del hijo del hombre y se aplica al mundo nuevo. El mismo rabinismo situaba el paraíso (Edén) entre las siete entidades primordiales. Dentro de esta perspectiva, es lógico que el NT atribuya un tipo de existencia primordial al hecho salvador que se ha venido a realizar por Jesucristo.

Mt 25, 34 habla del reino escatológico «preparado desde el mismo principio de los tiempos» (*apo katabolēs kosmou*): la historia ha recorrido su camino en busca de una meta; pues bien, la verdadera meta se encontraba presente en el principio, porque Dios ha pretendido asegurar desde el comienzo el éxito (final) de su camino entre los hombres. [81]

Una idea semejante está en el fondo de todo el Ap Jn. Ciertamente Dios afirma que ha de hacerlo todo nuevo (21, 1. 5); sin

79. Hemos tratado del problema al estudiar el título del hijo del hombre, págs. 181-190 del presente trabajo.

80. Cf. págs. 395-403. Acentúa el sentido judío del tema del descenso desde el cielo R. N. Longenecker, *Christology*, 58-62.

81. Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971, 526; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 312.

embargo, la nueva realidad que ha de venir se identifica con la «ciudad de Jerusalén» que estaba en Dios y que desciende de los cielos (Ap 21, 2) como novia del cordero (Ap 21, 9-14).[82]

Las realidades definitivas del orden nuevo —el anuncio de salvación, la unión de los judíos y gentiles, la elección de los creyentes: cf. Rom 16, 25-26; Ef 3, 3-6 y 1, 4— tienen su raíz en el principio de los tiempos. El misterio y el mensaje de la iglesia constituyen un dato primordial que está basado en el cimiento original de Dios antes del comienzo de la historia.

Pudiera parecer que al referirnos a esos tipos de preexistencia nos movemos sobre un campo simplemente simbólico, donde sólo se habla de una predeterminación salvadora de Dios. Por el contrario, los textos que aluden a la preexistencia de Jesús habría que entenderlos de una forma rigurosamente realista. Pensamos que ese juicio sería apresurado. Por eso para entender mejor el sentido de la existencia previa de Jesús nos parecía conveniente situarla en el trasfondo del rabinismo y la apocalíptica. Con esto pasamos al contexto en el que se desarrolla explícitamente nuestro tema: la tradición sapiencial.

La *tradición sapiencial* al referirse al envío de Jesús, hijo de Dios, supone su existencia previa. Estaba en Dios y ha sido enviado sobre el mundo como un hombre. Ciertamente, el envío, sin más, no exige preexistencia: cuando se afirma que Dios ha enviado a los profetas no se dice que ya existieron antes; su misma acción, su vida, es el envío[83]. En este plano se hallan numerosos textos referentes al Bautista (Jn 1, 6; 1, 33; 3, 28) o a Jesús (cf. Mt 15, 24; Lc 4, 18. 43; Hech 3, 26; 7, 35). Tampoco al indicar que Dios tenía un Hijo amado y que le envía sobre el mundo (Mc 12, 6) se exige preexistencia: la misma realidad humana de Jesús es un envío desde el Padre.[84]

Sin embargo, en otros textos el envío del Hijo presupone preexistencia. Nos referimos fundamentalmente a Gál 4, 4; Rom 8, 3; Jn 3, 16-17; 1 Jn 4, 9. En esos casos la figura de Jesús se

82. La preexistencia de Jerusalén, como ciudad que desciende al final desde el cielo, se sitúa en Ap 3, 12 en el mismo plano que la preexistencia de Dios y del hijo del hombre. Las tres dimensiones del misterio (Dios, hijo del hombre y espíritu u hondura de la nueva Jerusalén de los salvados) constituyen el principio en que se funda el camino de los hombres y el final donde culmina. Compárese Ap 3, 12 con 1, 4-5. Gál 4, 26 presupone igualmente la existencia actual de la Jerusalén futura.

83. Mt 23, 34; Lc 11, 49; 13, 34. Cf. G. del Olmo, *La vocación del líder en el AT*, Salamanca 1973, 386 s.

84. Cf. E. Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der «Sendungsformel». Gal 4, 4f; Röm 8, 3f; Joh 3, 16f; 1 Joh 4, 9*: ZNW 57 (1966) 206-207.

ha situado en un trasfondo sapiencial, se identifica con aquella sabiduría primigenia que estaba en Dios y ha sido enviada sobre el mundo.

Detrás del texto que Pablo ha citado en Gál 4, 4-5 se esconde probablemente una antigua fórmula que dice: «Dios ha enviado a su Hijo a fin de que recibamos la filiación». El envío del Hijo preexistente ejerce una función salvadora. No es la cruz, ni el mensaje de su vida lo que importa. La salvación se fundamenta aquí en el hecho de que Dios nos ha mandado al Hijo sobre el mundo. Parece semejante el origen de la fórmula que ha sido transmitida en Rom 8, 3: «Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado...». El texto es complejo y resulta difícil separar lo que proviene de la antigua tradición y lo que es propio de san Pablo; de todas formas, se puede asegurar que también aquí el envío del Hijo preexistente se concibe de manera salvadora.[85]

La misma tradición que ha recogido Pablo se refleja en el estrato más antiguo de san Juan: «De tal manera ha amado Dios al mundo que le ha entregado a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16; cf. Rom 8, 32). El envío del Hijo, visto quizá en la perspectiva de la cruz, se ha interpretado como entrega. Su venida no forma un dato neutro, es don de salvación para los hombres. Tiene contenido semejante el texto que transmite 1 Jn 4, 9; en el envío del Hijo se refleja la hondura del amor que Dios nos tiene.[86]

A la vista de esos textos podemos afirmar: en todos ellos se supone que Dios tiene un Hijo preexistente a quien envía (entrega) por los hombres, de tal forma que el mismo nacimiento (origen) de Jesús se ha interpretado de manera salvadora. Jesús es hijo de Dios porque existía previamente en lo divino, y ha sido enviado a nuestra historia como un hombre que se entrega por los hombres. Así se ha reflejado la experiencia de la iglesia que descubre en Jesús al enviado de los cielos e interpreta su figura utilizando el viejo esquema de la sabiduría que se hallaba en Dios desde el principio.

Los textos que acabamos de citar y todos los que aluden a la preexistencia de Jesús (cf. 1 Cor 8, 6; 10, 4; Rom 10, 6-7; Jn 1, 1-18) ofrecen paralelos en la literatura sapiencial precristiana. Lo que en los judíos helenistas era una expresión de la venida providente de Dios a nuestra historia, se convierte en los cristianos

85. Cf. W. Kramer, *Christos*, 108-112.
86. *Ibid.*, 112-116, alude a otros textos de estructura semejante en que se habla del envío y entrega del Hijo.

en un medio de expresión de la verdad y hondura del origen divino de Jesús. El trasfondo conceptual que se utiliza en uno y otro caso es semejante; la experiencia religiosa que han traducido es, sin embargo, diferente.[87]

Desbordando ese planteamiento genérico, debemos referirnos a otros dos tipos de textos. El primero, representado por Flp 2, 6-11, abandona el plano del envío e interpreta la encarnación como resultado de una decisión del mismo ser divino preexistente. En el segundo, reflejado por Col 1, 15-20, Jn 1, 1-18 y Heb 1, 1-4, la preexistencia se traduce en una mediación creadora. Brevísimamente debemos ocuparnos de esos textos.

Flp 2, 6-11 constituye el himno clásico de la preexistencia de Jesús. Parece evidente que Pablo lo ha recibido de la tradición anterior y, modificándolo ligeramente, lo introduce en un contexto parenético, para probar que es necesaria la humildad y el servicio mutuo. El himno se refiere a un ser celeste que existiendo en la misma dimensión de lo divino (2, 6) ha preferido vaciarse internamente recibiendo forma y ser de esclavo, convirtiéndose en un hombre (2, 7). Su humillación alcanza el punto culminante en la obediencia que le lleva hasta la muerte (2, 8). Precisamente allí el proceso se ha invertido: Dios le exalta y le convierte en Señor del cosmos (2, 9-10).

Dentro del contexto paulino y mirado desde nuestra perspectiva hermenéutica, el himno se puede interpretar partiendo de la misma vida humana de Jesús: precisamente en esa vida se realiza su kénosis (vacío) al convertirse hasta el final en siervo de los hombres, asumiendo su miseria y su destino[88]. Sin embargo, tomado en su función primera, en continuidad con los textos del envío del hijo de Dios a que nos hemos referido, el himno alude a un ser divino preexistente que se humilla (se hace humano hasta la cruz) y que recibe de Dios la exaltación o señorío.

Humillación y exaltación condensan todo el sentido de su obra, de tal manera que el trayecto de su vida humana queda

87. *Ibid.*, 116-120. Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung*, 100-102; *Jesus Christus*, 83-85; *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im NT* y *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, en *Neotestamentica*, 110-121, 105-109; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 315-317. Una visión teológica del tema en W. Pannenberg, *Cristología*, 187 s y J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 267 s. Desde una perspectiva judía es posible interpretar todos esos textos sin acudir a una preexistencia real del hijo de Dios; cf. E. Barnikol, *Mensch und Messias*, Kiel 1932, 53-59. Nosotros juzgamos que, al interpretarlos de esa forma, se rompe la lógica interna de los textos dentro del ámbito de comprensión sapiencial de aquel tiempo.

88. Cf. J. I. González Faus, *La nueva humanidad. Ensayo de cristología* I, Madrid 1974, 202-226.

simplemente en la penumbra. Ciertamente, el punto culminante está al final: lo que interesa es que Jesús es el Señor del universo y reina sobre todos los poderes de los cielos, de la tierra y el infierno. Sin embargo, es necesario recordar que su destino ha comenzado en forma de renuncia, humillación, descenso. El que desciende de ese modo no es un hombre cualquiera sino un ser que tiene forma de Dios y que proviene de los cielos. Solamente al concederle preexistencia divina se puede valorar todo el sentido de su entrega. Ya no es simplemente Dios quien manda al Hijo sobre el mundo (como en Gál 4, 4; Rom 8, 3; Jn 3, 16-17 y 1 Jn 4, 9). El mismo ser divino al que no se llama hijo de Dios, aunque realiza evidentemente sus funciones, asume la iniciativa y viene sobre el mundo de tal forma que nos puede introducir en su destino posterior de ascenso hacia los cielos. [89]

La representación de la preexistencia se refleja también en otros textos que en su origen tuvieron probablemente carácter hímnico. Nos referimos a Col 1, 15-20, Jn 1, 1-18 y Heb 1, 1-4. No pudiendo desarrollar por separado el sentido de cada uno, preferimos ofrecer algunos de sus rasgos fundamentales.

Sólo en Jn 1, 1-2 se alude explícitamente a la preexistencia de un ser divino al que se identifica con Jesús: «Existía en el principio junto a Dios». Pero evidentemente, los otros dos textos la suponen. Por eso, pueden hablar de Jesús como ser original que es imagen del Dios invisible (Col 1, 15), resplandor de su gloria y expresión de su substancia (Heb 1, 3).

Para Flp 2, 6-11 la primera actuación del ser divino preexistente consistía en «humillarse» (hacerse humano). Nuestros textos le conceden todavía una función que es previa: ser mediador de la

89. Sobre Flp 2, 6-11 existe una bibliografía tan inmensa que no es posible tenerla en cuenta. Por razones de método prescindimos del estudio detallado de los diversos elementos del himno: la «forma de Dios», la referencia a los ángeles caídos o Adán, la kénosis, etc.

Para la valoración hímnica del texto seguimos a E. Lohmeyer, *Kyrios Jesous. Eine Untersuchung über Flp 2, 5-11*, SHAW Phil.-Hist. Kl. 1927-1928, 4 Abh., reeditado en Darmstadt 1961. Otros trabajos, además de las obras de F. Hahn, R. Fuller, etc., que citamos continuamente: R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, 191 s; A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973, 83-163; J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 108-147; J. Jeremias, *Zu Philiper 2, 7: heauton ekenōsen*: NT 6 (1963) 182-188; E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*, en *Exegetische Versuche* I, 51-95; P. Lamarche, *Christ vivant*, Paris 1966, 25-43; R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2, 5-11 in recent interpretation and in the setting of early christian Worship*, Cambridge 1967; O. Michel, *Zur Exegese von Phil 2, 5-11*, en *Theologie als Glaubenswagnis*, Marburg 1954, 79-95; J. T. Sanders, *The new testament christological hymns*, Cambridge 1971, 58-73; G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11*: ZNW 55 (1964) 63-78; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 144-156.

creación desde el principio. «En él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra» (Col 1, 16); «todo se hizo por medio suyo» (Jn 1, 3); «por medio de él hizo Dios los siglos» (Heb 1, 2).

Con esto se llega hasta el límite de las posibilidades que ofrece la tradición sapiencial judeo-helenista: la sabiduría es el orden o palabra de Dios en que se asienta o fundamenta el cosmos. Por eso, su venida en forma humana (que en Jn 1, 14 se precisa como encarnación y en Col 1, 18 y Heb 1, 3 se ha unido con la pascua) está en continuidad con su existencia primigenia: por ser divino es el principio de las cosas; por hacerse humano lleva todo hasta su culmen.

No podemos detenernos más en esos himnos. Evidentemente, igual que lo hemos dicho al tratar de Flp 2, 6-11, pudieran entenderse como expresión del sentido y la importancia de Jesús sin referirse a un tipo de preexistencia temporal. Sin embargo, vistos en su propio contexto, nos parece necesario interpretarlos como están, de tal manera que la obra de Jesús se entiende al menos en dos planos: a) en un plano de principio estaba en Dios y ha sido (sigue siendo) mediador de la creación; b) en plano salvador se ha hecho, por su vida y por su pascua, el fundamento de la vida nueva de los hombres. Por eso, comprender a Jesús presupone centrarlo en su origen: su gesto proviene de Dios, su acción es la acción de Dios sobre la tierra.[90]

Del rabinismo y apocalíptica sabemos que su influjo en la visión de la preexistencia es muy pequeño. Pues bien, lo que allí era una posibilidad, se ha convertido en algo absolutamente real al llegar a nuestro tema: desde el trasfondo de la sabiduría creadora que Dios manda hacia el mundo, se interpreta la existencia de Jesús como el envío (descenso, encarnación) de una entidad originalmente divina. Sin embargo, en toda esta visión, Jesús conserva los rasgos primordiales de lo humano: viene de Dios pero es un hombre entre los hombres. La preexistencia no supone negación de su identidad humana y de su historia.

Esa negación se exige en el momento en que la historia de Jesús se ha interpretado sobre un fondo primariamente gnóstico. Eternidad y tiempo se dividen aquí de una manera radical. El ser divino es incapaz de convertirse en hombre; no hay historia en tres momentos (preexistencia, vida humana, exaltación) sino una simple aparición humana del ser de lo divino.

90. Cf. R. Fuller, *Foundations*, 215-216; J. Ernst, *Anfänge*, 66 s; E. Schweizer, *Erniedrigung*, 102-104; *Jesus Christus*, 86-88.

Algunos suponen que en Juan se ha expresado esa visión gnóstico-doceta de la preexistencia: más que un hombre de verdad, Jesús sería un ser divino que pasea por el mundo rodeado de apariencia humana. En el fondo, no habría ni siquiera preexistencia. Lo divino se hallaría arriba, nos visitaría desde fuera invitándonos a abandonar la historia y subir hacia lo eterno. Pensamos que este esquema hace injusticia al pensamiento de san Juan, como veremos al tratarlo (págs. 379-426). Nos ha parecido conveniente señalarlo para mostrar el último de los contextos en que se podría haber expresado la preexistencia de Jesús que nos ocupa.[91]

3. *Valoración de la preexistencia*

Hemos expuesto las diversas perspectivas en que el NT puede aplicar a Jesús la preexistencia. Para valorar teológicamente su función y su sentido, nos parece necesario recordar las dos interpretaciones clásicas del tema. La primera, que llamamos *dogmática*, identifica al Jesús preexistente con el Hijo (o segunda persona intradivina); la segunda, que podemos llamar *existencial*, supone que la preexistencia es una forma de indicar la importancia salvadora de Jesús. Veamos.[92]

La *tradición dogmática* se expresa en los concilios de Nicea y Calcedonia y se precisa después en las escuelas teológicas, suponiendo que Jesús es preexistente por su misma realidad divina. El logos (Hijo) existe en Dios desde el principio de los tiempos, tiene realidad personal y se ha encarnado en Jesús de Nazaret, comenzando a ser un hombre.

Para exponer esta visión de tipo dogmático comenzaremos diciendo que en ella no es muy lógico el hablar de preexistencia: la naturaleza divina de Jesús no está en un tiempo anterior sino en el plano de lo eterno. Sin embargo, genéricamente se debe afirmar que la persona divina de Jesús precede a su naturaleza humana: en el principio sólo existía esa persona de Jesús; en un momento del tiempo esa persona asume nuestra historia y, sin dejar de ser divina, comienza a realizarse también en forma humana. Sólo des-

91. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1971, 29, 51, etc., descubre en Jn un concepto gnóstico de peexistencia. Crítica de su postura en J. A. T. Robinson, *The human face*, 169-179. Para una relación entre gnosticismo y preexistencia, cf. E. Schweizer, *Erniedrigung*, 114-115, 158-159; *Jesus Christus*, 91-92; W. Thüsing, *Christologie*, 245-248.

92. Plantea el problema J. Macquarrie, *The pre-existence of Jesus Christ*: ExpTimes 77 (1966) 199-202.

de aquí podemos afirmar que la divinidad de Jesús preexiste respecto a su existencia humana: como Dios proviene del Padre, en el principio; como humano nace en el tiempo a partir de María. Como Dios existía en el seno de la trinidad, antes de ser creado el mundo; como un hombre ha comenzado a vivir en nuestra historia. Los textos a que aludíamos en páginas anteriores reflejan de algún modo este misterio: Dios envía al Hijo porque existe ya en su hondura primigenia; el Hijo viene y se anonada, porque es Dios y puede convertirse en hombre.

Este planteamiento dogmático nos parece radicalmente valioso siempre que se tome como «un modo de acercarnos» al misterio: es evidente que el hecho de un origen divino de Jesús trasciende todas las categorías del tiempo y nos sitúa en el principio radical de lo divino. Sin embargo, si esa interpretación se toma como un dato objetivo y absoluto se destruye el sentido bíblico y teológico de la preexistencia.

Del riesgo que supone, desde un punto de vista bíblico, el identificar la preexistencia de Jesús con su naturaleza divina nos habla mejor que nadie un teólogo tradicional como P. Benoit: el NT desconoce la existencia de un posible Hijo divino primordial y eterno, independiente del Jesús que se ha encarnado en un momento de la historia. Cuando el NT alude a la preexistencia supone siempre que es Jesús el que tenía una especie de realidad humana desde el mismo principio de los tiempos. No preexiste el Hijo eterno de los dogmas sino el hombre Jesús de la Escritura. Por eso, entre la eternidad supratemporal de Dios y el puro tiempo sucesivo de los hombres se da en Jesús un tipo de tiempo primordial: Jesús existe germinalmente en el principio del mundo y aparece como humano en un momento determinado. No podemos discutir las tesis de Benoit pero interesa resaltar su afirmación central: la preexistencia a la que aluden los textos del NT no se puede interpretar a la luz de las afirmaciones dogmáticas posteriores. [93]

Teológicamente, el riesgo de una preexistencia entendida como afirmación acerca de la persona divina de Jesús, que ya existía antes de asumir una naturaleza humana, consiste en saber si, en

93. P. Benoit, *Préexistence et incarnation*: RB 77 (1970) 5-29. Su concepción de la divinidad de Jesús según las líneas clásicas de la teología católica en P. Benoit, *La divinité de Jésus, en Exégèse et théologie*, Paris 1961, 117-142. Se nos hace difícil comprender cómo se puede sostener que el NT alude sólo a la preexistencia del hombre Jesús suponiendo que permanecen incambiadas las afirmaciones fundamentales acerca de la divinidad. Pensamos que el planteamiento de P. Benoit está exigiendo unas aplicaciones teológicas más rigurosas.

ese caso, Jesús puede ser llamado en realidad un hombre. Pertenece al ser humano el irse haciendo, decidirse desde dentro y asumir el riesgo de la vida. Si ya existía su persona, si el sentido de su vida se decide desde fuera, ¿puede afirmarse que es un hombre? Precisamente el intento de salvar la afirmación dogmática de la plena humanidad de Jesús convierte en problemática la antigua visión de la preexistencia: su realidad humana no es una ilusión, no es la apariencia de un destino que se juega desde fuera. [94]

En otro extremo se sitúa la interpretación que llamamos existencial, cuyo comienzo puede verse en Schleiermacher. Siguiendo su opinión, cuando se afirma que Jesús es hijo de Dios no se define que existía en el principio, antes de hacerse un ser humano. Se le llama divino simplemente porque tiene una conciencia absoluta de Dios, porque refleja de manera plena (definitiva, insuperable) su presencia sobre el mundo. [95]

En esa última línea, la visión del cristianismo a partir de la encarnación de un ser divino preexistente ofrece para Bultmann un sentido muy preciso: sirve para mostrar que la persona y el destino de Jesús no es un producto de la evolución histórica, no es consecuencia del ser de nuestro cosmos. El que nos habla desde Dios, la nueva vida que se ofrece en el mensaje de la fe proviene del misterio original divino. Por eso, la preexistencia es una forma mítica de mostrar la «importancia de la cruz», como acontecimiento en el que Dios se hace presente en nuestra vida. [96]

Esta visión existencial de la preexistencia ofrece valores indudables. Con Schleiermacher, debemos afirmar que a Dios se le conoce como hondura de la conciencia (realidad humana) de Jesús; por eso, afirmar que es preexistente significa que la vida (la persona) humana de Jesús está surgiendo desde Dios. Con Bultmann, añadimos que la preexistencia es una forma mítica (o simbólica) de hablar de la importancia de Jesús, el Cristo.

94. La crítica de la visión clásica de la preexistencia de Jesús alcanza su formulación más incisiva en J. Knox, *The humanity*, 9-18, 57-72, 95-116. Entre los católicos es típica la postura de P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1972, 92-104, donde a partir de la afirmación de la personalidad humana de Jesús se critica la concepción clásica de la preexistencia.

95. F. Schleiermacher, *The Christian faith*, Edinburgh 1968, 387-389, 400-403; cf. J. Pikaza, *Exégesis y filosofía*, 49-51.

96. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 304-305; cercano a él Ph. Tillich, *Teología sistemática* II, Barcelona 1972, 210; reproduce su postura K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 190-191. Un planteamiento más amplio en R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 6-7; U. Gerber, *Präexistenz und Erhöhung Jesu Christi*, en H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart 1972, 259-264; O. González, *Aproximación*, 429-432.

Sin embargo, debemos añadir que Schleiermacher corre el riesgo de convertir a Jesús en una simple expresión de lo humano: viene de Dios como venimos los demás, aunque de un modo más profundo y más perfecto. Tampoco Bultmann logra precisar todo el sentido de la representación de la preexistencia. El problema no se resuelve al mostrar la singularidad de Jesús. Lo que importa es el origen. ¿Cómo viene desde Dios? ¿cómo se arraiga su ser en el principio original de lo divino? [97]

Nosotros suponemos que la preexistencia constituye un dato esencialmente relacional. No alude simplemente al ser divino de Jesús (en contra de la interpretación dogmática). Tampoco se refiere simplemente a su singularidad humana (en contra de la visión existencial). Preexistencia significa que Jesús (hombre concreto) está arraigado en Dios de tal manera que proviene del misterio original: la explicación definitiva de su ser pertenece solamente a lo divino. Pero, al mismo tiempo, preexistencia significa que Jesús viene del mismo principio de los tiempos: es la expresión y cumplimiento de aquello que se esconde en las raíces de lo humano. Por eso, hablar de preexistencia implica hablar de aquel encuentro original en que se unen Dios y el hombre. Jesús proviene de la hondura primordial de Dios y surge de la misma raíz de los humanos. Por eso preexiste en Dios y en nuestra historia.

La preexistencia dice algo sobre Dios: la actuación de Dios en Jesús es principio y es norma de todas sus manifestaciones; por eso hay que afirmar que en la raíz de la creación y en el sentido de la historia se esconde ya el rostro de Jesús. Jamás se ha dado un Dios distinto de aquel que se revela por Jesús, ni existe salvación distinta de la suya; por eso, debemos afirmar que es preexistente. [98]

En su raíz, mirada desde Dios, la preexistencia significa que Jesús es la expresión de lo divino. Cuando Dios nos ofrece a Jesús, es su misma vida lo que entrega. Por eso, afirmamos de Jesús que es preexistente: surge de manera directa a partir de lo divino [99]. La preexistencia no se interpreta a partir de una sucesión cronológica. No existe un después temporal que se añada al principio o al antes de Dios. Preexistencia significa que surgiendo en nues-

97. Cf. H. Grass, *Glaubenslehre* I, 126.
98. Cf. O. Cullmann, *Christologie*, 331, H. Küng, *Christ sein*, 437.
99. Cf. J. Macquarrie, *The pre-existence of Jesus Christ*, 199-202; J. A. T. Robinson, *The human face*, 152-155; W. Thüsing, *Christologie*, 249-251; H. Grass, *Glaubenslehre* I, 127-129.

tro tiempo, Jesús nace en realidad desde el misterio original de lo divino. Este venir de Dios no le separa de la vida de los hombres sino que le convierte en centro y en sentido de su historia. [100]

La preexistencia dice algo sobre la historia de los hombres. Jesús es la expresión de la abertura del hombre a lo divino. Por eso nace de la misma espera humana, existe en el camino de todos los que han puesto su vida en dirección hacia lo eterno. Jesús proviene del campo de promesas que germinan en la historia de Israel: su vida es cumplimiento y realidad de todas las palabras esparcidas en el surco del antiguo testamento. Por eso hay que afirmar con P. Benoit que la preexistencia no pertenece simplemente al plano de Dios que se halla abierto hacia los hombres; Jesús empieza a existir desde la misma historia de los hombres que caminan al misterio escatológico. [101]

Jesús es la entelequia de la historia. En él se cumplen todas las potencialidades del ser que se encuentran esparcidas a lo largo de la vida de los hombres. Cuando el mundo en su totalidad, cuando el hombre en su plenitud alcanza el final de su camino y llega a la realización perfecta de sus virtualidades, cuando la creación viene a su meta, surge el Cristo.

Antes afirmábamos: preexistencia significa que en Jesús se expresa todo el ser divino. Ahora añadimos: la creación entera llega en Jesús a su unidad y plenitud. Por eso confesamos que preexiste en el hacerse de la historia [102]. La preexistencia se sitúa por tanto en el cruce de dos caminos: la encarnación de Dios y la consumación del cosmos (o la historia). Jesús es, por un lado, la encarnación total de lo divino; por el otro, es plenitud del mundo. Por eso es preexistente.

Vista en la unión de estos caminos, la preexistencia se precisa en forma de protoexistencia. Jesús es la realidad protoexistencial: es la expresión definitiva de Dios, de tal manera que los restantes acontecimientos y personas adquieren sentido a partir de él.

Con esto terminamos. Quizá haya alguno que, habiendo seguido nuestra exposición, se pregunte: «¿pero es cierto que Jesús ha preexistido?». A esta pregunta no se puede responder con un sí o un no final. Si la preexistencia se interpreta en un sentido fisicista, la persona de Jesús carece de existencia antes de hacerse

100. O. González, *Aproximación*, 434-435.
101. Cf. P. Benoit, *Préexistence et incarnation*, 5-29; O. Cullmann, *Christologie*, 267; P. E. Davies, *The projection of preexistence*: BR 12 (1967) 34-36.
102. C. J. Macquarrie, *o. c.*, 202, donde se desarrolla una intuición apuntada en K. Rahner, *Escritos de teología* I, Madrid 1961, 169-222.

un ser humano. Pero entrando en el misterio debemos añadir: Jesús proviene de Dios y pertenece a su estructura; Dios no existe sin Jesús. Por eso precisamos: viniendo de Dios Jesús trasciende por su origen todo el campo del cosmos y de la historia. Y desde aquí añadimos: la semilla de Jesús es la que guía y ha guiado todo lo que existe hacia su meta.

Ciertamente, la representación de la preexistencia de Jesús no constituye un elemento necesario de la fe; existen confesiones cristianas que no la presuponen (evangelio de Marcos, concepción por el espíritu de Lucas y Mateo). Sin embargo, debemos añadir que actualmente es muy difícil precisar la singularidad del acontecimiento de Jesús sin tenerla en cuenta. La iglesia lo ha debido sentir de esta manera cuando, desde los tiempos más antiguos, quiere unir la preexistencia con la concepción por el espíritu. Desde un punto de vista puramente analítico debemos afirmar que preexistencia y concepción por el espíritu se oponen: en el primer caso el hijo de Dios existe en el principio; en el segundo, comienza a existir en el momento de la concepción [103]. Sin embargo, en la práctica teológica la unión de las dos representaciones es perfectamente lógica: el nacimiento virginal es signo de que el hijo de Dios ya preexistía; por eso nace de una virgen, sin principio masculino. [104]

Demos un paso más. Desde una hondura teológica se puede sostener que la preexistencia y concepción por el espíritu realizan una misma función estructural: en ambos casos se afirma que Jesús viene de Dios, por eso sus cimientos desbordan nuestra historia. Ese cimiento es, en un caso, el espíritu de Dios que está actuando y que le hace venir a la existencia (concepción virginal); en el otro es la palabra primordial, el Hijo del misterio divino que se encarna. Dentro de la unidad radical de ambas visiones encontramos aquí una diversificación de tendencias teológicas que será decisiva en el momento de ocuparnos del origen de Jesús en el misterio trinitario. [105]

103. Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 133-134; W. Pannenberg, *Cristología*, 175 s.

104. Sobre la no contradicción entre preexistencia y concepción por el Espíritu, cf. J. Macquarrie, *o. c.*, 200; J. A. T. Robinson, *The human face*, 144-145; R. E. Brown, *Virginal conception*, 43-45.

105. Son valiosas las intuiciones de W. Thüsing, *Christologie*, 254-256.

IV. ADOPCION Y EPIFANIA. JESUS COMO HIJO DE DIOS EN LA VIDA PUBLICA

Presupuesta siempre su realidad histórica, la comprensión de Jesús se desarrolla a partir de su función pascual y escatológica: se le descubre como el Hijo o la presencia de Dios desde el momento en que se espera su venida en el final o se confiesa su grandeza de Señor resucitado. En el camino que conduce a partir de esa visión final hasta el principio de la vida de Jesús hemos hallado la representación de la preexistencia: ¡Jesús proviene originalmente de Dios! El valor de esta visión no evita un riesgo muy preciso: ¡puede olvidarse de la historia! Este es precisamente el riesgo que soslayan las dos representaciones que esbozamos con el nombre de adopción y epifanía.

Estas formulaciones se arraigan en el fondo de la historia de Jesús e integran unitariamente su vida humana y su filiación divina: Jesús es hijo de Dios desde su misma historia. En una perspectiva epifánica, lo divino se transparenta en la hondura de la vida de Jesús; en la adopción Dios constituye (asume) a Jesús como su Hijo verdadero. De estas formas de expresar el origen (o fundamento) divino de Jesús hablaremos en lo que sigue, deteniéndonos al final en una breve valoración teológica.

1. *La epifanía de Jesús en el relato de la transfiguración*

El testimonio más antiguo se recoge en Mc 9, 2-10: acompañado de tres discípulos Jesús se transfigura (*metemorphōthē*) sobre el monte y, cubierto de vestidos blancos, conversa con Elías y Moisés, los personajes celestes de la historia de Israel (9, 2-4). Pedro interpreta la experiencia de forma apocalíptica y pretende perpetuar la escena (9, 5-6). Les cubre la nube, presencia de Dios, y se siente la voz decisiva: «Este es mi Hijo querido; escuchadle» (9, 7). Los discípulos descubren de nuevo que están solos, con Jesús, sobre la tierra (9, 8-9).

Tales son los datos que Mateo y Lucas reproducen con pequeñas variantes [106]. ¿Qué se pretende transmitir por estos datos?

106. Ambos eliminan el motivo de la ignorancia de los discípulos (Mc 9, 6) y aluden al cambio que se opera en el rostro de Jesús (Mt 17, 2 y Lc 9, 29). Por su parte, Lucas sitúa la escena en un contexto de oración (9, 29) y la centra en el conjunto del camino de Jesús (9, 31).

Pensamos que de forma inicial su mensaje se puede condensar en tres aspectos: a) la escena nos descubre que Jesús es más que un hombre; pertenece a un mundo superior y está en contacto con aquellos profetas que en su pueblo enmarcan la esperanza escatológica; b) por eso ha sido el mismo Dios quien le define llamándole su Hijo y diciendo a todos que le escuchen; c) mientras tanto, los hombres continúan en la tierra. Estos datos se pueden condensar en la palabra epifánica: se desvela el verdadero misterio de Jesús ante los hombres. [107]

Para determinar con mayor precisión el sentido de la escena es conveniente situarla en su contexto original, que puede ser historicista, apocalíptico o pascual.

Dentro de una *perspectiva historicista*, la transfiguración se interpreta fundamentalmente a manera de experiencia religiosa. Sobre la montaña, los discípulos habrían alcanzado la certeza absoluta de que Jesús es hijo de Dios, llegando a escuchar unas palabras que salían de la nube y que tomaron como voz divina. De todas formas, no interesan los detalles sino la seguridad de una revelación que les hizo cambiar internamente (V. Taylor) [108]. *O quizá fue Jesús el que sintió que se rompían las bareras de los* cielos y la tierra y escuchó la voz que le llamaba: «Eres mi Hijo» (O. Cullmann). [109]

Esta manera de entender el relato nos parece improcedente. Contra O. Cullmann tenemos que afirmar que las palabras de la nube no se dirigen a Jesús sino a los discípulos. Contra V. Taylor debemos añadir que nos hallamos en un contexto claramente postpascual en que el mensaje sobre el reino (propio de la historia de Jesús) se ha transformado en un esfuerzo por captar la hondura y la verdad del mismo Jesús resucitado. Juzgamos que esto no debe resultar problema. La duda se sitúa únicamente en la función de este Jesús resucitado. ¿Debemos situarlo en un contexto de venida apocalíptica o de exaltación pascual?

La *postura apocalíptica* ha sido sistemáticamente defendida por F. Hahn. El texto primitivo carecería de toda referencia a una transfiguración actual de Jesús (Mc 9, 2c sería posterior) y mostraría simplemente la certeza de que Jesús (que había muerto)

107. Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 276. Para una visión de conjunto del problema, cf. H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, Zürich 1959 y A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration*: Bib 39 (1958) 281-301.

108. *The gospel according to St. Mark*, London 1953, 391-392.

109. *Christologie*, 291.

se encuentra con Moisés y Elías (tiene vestiduras blancas, habla con ellos). Esa visión, en la que participan los personajes apocalípticos de Israel, revela que ha llegado el fin del tiempo, como Pedro lo interpreta rectamente (Mc 9, 5. El verso 6 es posterior porque se opone a la idea central del relato). La voz del cielo responde a esta esperanza: ciertamente, llega el fin, pero lo que importa es escuchar a Jesús, cumplir su mensaje.

Esta interpretación de F. Hahn se fundamenta en el hecho de que, por hallarse rodeado de Moisés y Elías, Jesús pertenece a la serie de profetas que han sido raptados al cielo y vendrán en el final a realizar la obra de Dios. Por eso, con Is 42, 1, Dios le llama mi siervo y añade con Dt 18, 15 que es preciso hacerle caso. Jesús, el profeta escatológico, determina con su enseñanza la vida de los discípulos y decidirá en su venida el sentido de la historia. Para expresar el contenido más profundo de su fe, centrada en la palabra de Jesús y en la esperanza de su próxima llegada escatológica, la iglesia palestina ha modelado este relato. [110]

En su contexto palestino original, nuestro relato aludiría por tanto a la función apocalíptica de Jesús. Cuando se introduce en un mundo helenista se pierden esas referencias y surge en su lugar una manera esencialista de entender la realidad de Jesús. No se le llama siervo sino hijo (Mc 9, 7). No se piensa en su venida sino en su condición divina. Por eso se dirá que se ha transfigurado recibiendo realidad celeste. Jesús se ha convertido en epifanía de la esencia divina; escucharle consiste en descubrir su misterio divino a través de la envoltura humana. De la esperanza apocalíptica judía hemos pasado al plano de la contemplación de lo divino en la existencia de Jesús; estamos en un mundo plenamente griego. [111]

Los dos momentos a que alude F. Hahn nos parecen exagerados. Si es cierto que en Mc 9, 2-10 hay elementos apocalípticos, no son nunca exclusivos; ni es exclusivamente helenista la forma final que recibe el relato. Por eso pensamos que es más procedente el tener en cuenta la *interpretación pascual* que nos ofrecen R. Bultmann y Ph. Vielhauer.

110. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 335-338, supone, siguiendo a W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1967, 56-57, que el relato primitivo se refería al *pais theou* de Is 42, 1, fácilmente combinable con el profeta definitivo de la tradición deuteronomica (Dt 18, 15). Sólo más tarde, cuando en el mundo helenista se pierda la referencia al siervo y *pais* se traduzca por *huios* (hijo) se hará posible la cita de Sal 2, 7.

111. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 310-311, 338-339; cf. W. G. Kümmel, *Theologie*, 109.

Las características del relato (montaña, proclamación mesiánica de Jesús, revelación de Dios...) han hecho suponer que estamos ante una expresión simbólica de la pascua [112]. Su centro de interés sería la proclamación de Jesús como hijo de Dios (Mc 9, 7), o rey escatológico. Su contenido se hallaría cerca de Rom 1, 3-4 donde la pascua se identifica con el nacimiento del Hijo [113]. En esta perspectiva el blanco de las vestiduras (Mc 9, 3) se interpreta como color celeste de los ángeles (Mc 16, 5; Mt 28, 3; Jn 20, 12) o santos (Ap 6, 11; 7, 9, etc.). Moisés y Elías aparecen como habitantes de ese cielo. Jesús habla con ellos, es decir, forma parte de ese mundo. La vida de los hombres se divide, según esto, en dos estratos: confesando a Jesús pertenecen al mundo divino y es lógico que sueñen, con Pedro, en el descanso (Mc 9, 5); pero, al mismo tiempo, la palabra de Dios que les señala al Hijo les dirige al cumplimiento del mensaje (oídle), mientras siguen viviendo sobre el mundo (Mc 9, 7). [114]

Después de precisar esto, añadimos que el sentido apocalíptico y pascual del texto no se oponen. Es propio de la fe cristiana unir estos momentos: la espera apocalíptica remite a la pascua de Jesús donde se funda su sentido; la pascua alude siempre a ese final del mundo hacia el que tiende. Las dos dimensiones, en concreto, se proyectan hacia el centro de la vida humana de Jesús. Tal es el contenido y la verdad radical de nuestro texto.

En este sentido, ni la anticipación apocalíptica (Hahn), ni la visión pascual (Vielhauer) logran penetrar hasta la hondura decisiva del relato. Es evidente que hay elementos pascuales: Jesús transfigurado es el Señor que triunfa de la muerte, el Hijo en el que Dios refleja todo su misterio y se complace. Existen rasgos de valor escatológico: Moisés y Elías no son simples habitantes del cielo; son profetas que atestiguan la esperanza de Israel y Pedro lo confirma cuando quiere adelantar el tiempo del final (construir las tiendas de la fiesta escatológica). Sin embargo, ninguno de estos rasgos es definitivo. Lo importante es que Jesús, este Jesús concreto que camina en Galilea y habla de su muerte (Mc 8, 31-33 par), es la expresión (pascual) de Dios, la realidad (o garantía) del final definitivo.

112. R. Bultmann, *Geschichte*, 278-280.
113. Cf. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en *Aufsätze*, 192-193.
114. Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Aufsätze*, 207-208.

Por eso, cuando la voz de la nube (presencia de Dios) atestigua que Jesús es su Hijo (Mc 9, 7) no alude sólo al fin del tiempo o a la pascua. Alude a la verdad humana de Jesús: la hondura de la pascua y parusía está presente desde dentro de la historia de los hombres, en Jesús de Galilea.

La filiación divina se desvela como el fondo de la vida humana de Jesús. Es un misterio que se fundamenta en Dios, y por eso es necesario que Dios mismo lo proclame. En un contexto oriental, hijo no es quien tiene la naturaleza del padre, sino el que ha recibido su poder. Así lo presupone nuestro texto, dentro de aquel campo de expectación y de certezas que suscita el salmo 2, 7. Cuando la palabra divina añade que el Hijo es el querido, está aludiendo a Is 42, 1 con todo lo que de obediencia y cumplimiento de la voluntad de Dios implica la figura del siervo. Lo que desde Dios se desvela como proclamación incondicionada (al afirmar «tú eres mi Hijo», el Padre le concede todas sus funciones), se traduce desde el Hijo en cumplimiento incondicionado de la voluntad del Padre (por eso se le llama, como al siervo de Is 42, 1, el querido). Según eso, el mensaje de Dios culmina en un «escuchadle»: la vida de los hombres se centra y culmina al enraizarse en el campo de existencia que el Hijo ha suscitado sobre el mundo.

Al presentar nuestro texto decíamos que se trata de un relato epifánico. La palabra de Dios no se expresa como fuerza creadora; no origina una forma nueva de existencia sino que se limita a mostrar el contenido de un misterio: aquel Jesús que externamente es sólo un hombre que camina hacia la muerte, se desvela en profundidad como el ser definitivo (la presencia total de lo divino). Por eso, la transfiguración es una epifanía. Por un momento se descorre el velo y puede verse todo en dimensión de hondura. Sin dejar de ser hombre (los discípulos vuelven a encontrarle como antes en Mc 9, 8-9), Jesús se desvela como el Hijo decisivo de Dios.

Ciertamente todo esto remite a la pascua y parusía. Sin la verdad de la resurrección, Jesús no habría sido en su existencia histórica «el Hijo». En este sentido se puede afirmar que Mc 9, 2-10 constituye una visión pascual predatada (o una predatación de la parusía), como lo sabe Mc 9, 9-10. Pero de igual manera puede asegurarse que pascua y parusía constituyen la verdad (culminación) de lo que está realizándose en la historia de Jesús sobre la tierra. En este sentido nuestra texto refleja una dimensión necesaria de la existencia cristiana: pascua y parusía no son simplemente un después (o un arriba); son la hondura de la historia.

Por eso, para llegar a la plenitud del misterio de Jesús no es preciso salir del camino de su vida sino entrar decididamente en ella. En esta misma dirección, aunque con otros elementos, nos habla el relato del bautismo al que aludimos en las páginas que siguen.

2. *Adopción filial de Jesús en el bautismo*

Recogida en Mc 1, 9-11, la tradición del bautismo nos dice:

> Y sucedió en aquellos días que llegó Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y, de pronto, subiendo del agua vio que los cielos se abrían y el Espíritu descendiendo sobre él como una paloma. Y hubo una voz desde el cielo: Tú eres mi hijo amado, en ti me he complacido.

Mt 3, 13-17 y Lc 3, 21-22 reproducen esa tradición con variantes que no podemos tener en cuenta. En las reflexiones que siguen nos limitamos a señalar los datos generales, fijándonos especialmente en el sentido de la filiación de Jesús [115]. La escena significaba en el principio lo siguiente: por la palabra del cielo y la venida del espíritu, Jesús queda constituido hijo de Dios. No se trata de una epifanía (desvelamiento de su misterio oculto como en Mc 9, 2-10) sino de una adopción: en un acontecimiento de carácter creador, Dios suscita a Jesús como su Hijo. [116]

Para determinar mejor el sentido de la escena, juzgamos preciso situarla en su primitivo contexto teológico. También aquí, como en el caso de la transfiguración, existen fundamentalmente tres opiniones: historicista, apocalíptica y pascual.

La *historicista* está representada por O. Cullmann. Cullmann supone que la conciencia de Jesús, determinada por la doble certeza de ser hijo de Dios y siervo de Yahvé, ha encontrado su punto de partida en la experiencia del bautismo. Las palabras que ha escuchado aluden a Is 42, 1: «Tú eres mi siervo...». La expresión *agapētos* (querido) implica el pensamiento de la filiación. [117]

115. De la extensa bibliografía sobre el tema hemos tenido especialmente en cuenta: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, London 1972, 45-92; G. Delling, *Die Taufe im NT*, Berlin 1963; M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux évangiles*, Paris 1967, 184-211.

116. Aprovechamos indicaciones de M. Dibelius, *Formgeschichte*, 217. cf. A. Richardson, *An introduction to the theology of the NT*, London 1972, 178-181 y G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit*, London 1967, 33-45.

117. Lo mismo que en el caso de Mc 9, 7 el sustantivo original sería *ebed*, que traducido al griego por *pais* significa siervo y al mismo tiempo puede aplicarse a un hijo: cf. O. Cullmann, *Christologie*, 290.

El bautismo significa, según esto, la experiencia originante de la vida religiosa de Jesús. La palabra del cielo le revela su misterio: tú eres mi único Hijo, tú has de cumplir el papel del siervo de Yahvé. Jesús descubre su propia identidad: es el Hijo que está unido íntimamente con su Padre; pero a la vez se le desvela su misión de siervo que ha de sufrir y entregarse por los otros. En la realidad histórica de esta experiencia se funda no sólo el sentido de la vida de Jesús, sino el mismo desarrollo de toda la cristología posterior. [118]

Evidentemente, aceptamos el valor histórico del bautismo de Jesús. Es más, pensamos que su encuentro con Juan, de quien recibe, al menos en principio, el mensaje apocalíptico y la urgencia de conversión, ha sido determinante en su existencia. Por eso, suponemos válido el esquema de san Marcos que sitúa el principio del evangelio en la figura y el mensaje del Bautista (Mc 1, 1-4; cf. Hech 1, 22; 10, 37, etc.). Pero esto no prueba la historicidad del relato tal como ha sido formulado en Mc 1, 9-11 par. [119]

El contenido teológico Mc 1, 9-11 se interpreta de manera más sencilla y coherente al situarse en un contexto postpascual. Su misma forma literaria indica que se trata de un relato creyente acerca de Jesús más que del recuerdo de una experiencia personal que Jesús transmite a sus discípulos. Pensamos, por tanto, que sobre un fondo histórico, el relato del bautismo reproduce una vivencia de la iglesia que expresa esquemáticamente el fundamento de la filiación divina de Jesús, situándola en el mismo principio de su vida pública. [120]

Dentro de esta comprensión postpascual del texto es sorprendente el dato de que sus elementos —la abertura del cielo, el descenso del espíritu y la voz de Dios— constituyen motivos perfectamente conocidos de la apocalíptica judía. Tomados uno a uno o combinados se refieren siempre a un mismo hecho: «El tiempo

118. O. Cullmann, *Christologie*, 290-291. Sin llegar a los detalles de O. Cullmann es bastante corriente el intento de buscar un fondo de experiencia vocacional de Jesús en el relato del bautismo: cf. J. Macquarrie, *Principles of christian theology*, London 1974, 261-263; J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zürich 1951, 61-62.

119. La crítica moderna admite casi con unanimidad el hecho histórico del bautismo de Jesús: cf., por ejemplo, R. Bultmann, *Geschichte*, 263; G. R. Beasley-Murray, *o. c.*, 45 s; H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, München 1960, 59.

120. Para una superación de la postura de O. Cullmann a la que hemos aludido previamente, cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 273; R. Bultmann, *Geschichte* (Ergänzungsheft, 1971), 88; H. Conzelmann, *Grundriss*, 148; A. Voegtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in der Welt* I, Freiburg 1964, 530-634.

de la salvación está llegando» [121]. Fundado en esta convergencia de motivos, F. Hahn supone que el bautismo fue en su origen un relato puramente *apocalíptico* en el que se interpretaba a Jesús como el siervo de Yahvé y se formulaba la llegada del final del mundo. Como en Mc 9, 7, la palabra primitiva sonaría: «Eres mi siervo...» (Is 42, 1). Jesús quedaba constituido profeta escatológico y los signos de su instauración —cielo abierto, descenso del espíritu y voz divina— mostraban la llegada del tiempo apocalíptico. Quienes volcaron su fe en este relato mantenían su vivencia religiosa en dos pilares: confesaban a Jesús como enviado de Dios y aguardaban ansiosamente el fin de todo. [122]

F. Hahn supone que en un momento posterior, dentro de un contexto helenista, la iglesia habría reinterpretado totalmente los viejos elementos. Las referencias escatológicas habrían desaparecido. La abertura del cielo se convierte en presupuesto de la bajada del espíritu. El espíritu no aparece ya como la fuerza creadora del final sino a manera de virtud divina que penetra en la existencia de Jesús y la transforma. Finalmente, la voz del cielo se ha convertido en locución del ser divino. De la certeza del fin (apocalíptica de la iglesia palestina) se habría pasado a la convicción helenista de la divinización de Jesús. Por eso, se le llama hijo de Dios (con Sal 2, 7) y se supone que la salvación consiste en aceptar su realidad divina. [123]

La interpretación de F. Hahn nos parece extremosa, tanto en el primero como en el segundo de sus momentos. Pensamos que el relato del bautismo nunca ha sido un texto puramente apocalíptico, ni ha llegado a precisarse en el final como expresión de una actitud esencialista (griega). Con elementos indudablemente apocalípticos, y enmarcado en un contexto de espera del final, nuestro relato parece haber tenido siempre un fondo de adopción: Jesús que, de acuerdo con un viejo texto, ha sido constituido hijo de Dios *por medio de la pascua* (Rom 1, 3-4) comienza a serlo ya en el mismo principio de su vida pública. Por eso, tranzando un paralelo con Mc 9, 7, podemos afirmar que en el bautismo se proyecta (se pre-data) una experiencia de carácter fundamentalmente pascual. [124]

121. Cf. M. Sabbe, *o. c.*, 197-200; Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Aufsätze*, 205; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, 21-22.
122. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 340-341; cf. también R. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, London 1970, 86-89; *Foundations*, 169-170.
123. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 343-345, 301-302; R. Fuller, *Foundations*, 192-193.
124. R. Bultmann, *Geschichte*, 268; J. Ernst, *Anfänge*, 24-25.

Parece claro que los elementos pascuales y apocalípticos se implican mutuamente en nuestra escena. Es evidente que la voz de Dios, la abertura del cielo y la venida del espíritu aluden al cumplimiento definitivo de la historia; sin embargo, ese cumplimiento se realiza ya a través de la instauración mesiánica de Jesús. Cuando el espíritu desciende encima de él y Dios le llama su Hijo no alude a una divinización de su persona sino a su coronación como legado (presencia decisiva) de Dios sobre la tierra. Lo que antes se encontraba unido con la pascua o parusía se ha fijado aquí al principio de la historia de Jesús; con esto se indica que todo su mensaje, su misión y su destino que termina con la muerte constituyen el lugar de la presencia de Dios entre los hombres. [125]

¿Por qué se toma el bautismo como el momento de la instauración mesiánica? Bultmann ha respondido de una forma que nos parece convincente. Influye, por un lado, la certeza de la estrecha relación entre el mesías y el espíritu: cf. Hech 10, 38 (quizá también 4, 27), Rom 1, 3-4 y el relato de la concepción por el espíritu. Pues bien, la iglesia experimenta la venida del espíritu en el bautismo (cf. Hech 2, 38; 1 Cor 6, 11; 12, 13, etc.); por otra parte se sabe que el mensaje de Jesús ha comenzado después de su bautismo. Nada más lógico, por tanto, que el unir venida del espíritu, instauración mesiánica y bautismo. [126]

Esta datación bautismal del origen divino de Jesús no se puede tomar en un sentido puramente cronológico. La tradición evangélica no interpreta el bautismo como un momento preciso de la historia de la vida de Jesús, ni lo sitúa en frente de los otros acontecimientos de su vida. Simplemente, se limita a señalarlo como punto de arranque de un misterio en el que Dios se manifiesta en Jesús (como en su Hijo) y Jesús empieza a realizar su obra mesiánica.

El relato está centrado en el descenso del espíritu que viene a ungir al rey mesiánico (hijo de Dios) [127]. Desde Is 11, la tradición había trazado un lazo muy estrecho entre la efusión del espí-

125. R. Bultmann, *Geschichte*, 268 y Ph. Vielhauer, *o. c.*, 206, presuponen que el uso absoluto de *to pneuma* (y no *pneuma theou*) está indicando que el relato ha surgido en una comunidad helenista. L. E. Keck, *The Spirit and the Dove*: NTS 17 (1970-1971) 41-67, especialmente en 59, ha mostrado la fragilidad de ese presupuesto. Nosotros, vista la complejidad del tema, no podemos decidirnos por una solución determinada. Nos basta con señalar la antigüedad del texto.

126. Cf. R. Bultmann, 267 s. Desde aquí se puede sostener la posibilidad de que la praxis bautismal de la iglesia ha influido en la narración del bautismo de Jesús, convirtiéndolo en modelo y fundamento de todos los bautismos.

127. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 266; H. Mentz, *o. c.*, 63-65; L. E. Keck, *o. c.*, 69-73.

ritu y la proclamación del mesías. En el bautismo de Jesús se recoge esta certeza al presentarle como el mesías de la esperanza de Israel. Desde un posible fondo de Is 42, 1 (venida del siervo) se han unido la esperanza de Sal 2, 7 (el hijo de Dios) e Is 11 (el espíritu sobre el mesías). Todo eso enmarca el comienzo de la nueva realidad; todo se realiza en el destino de Jesús tal como empieza y se condensa en el bautismo. [128]

Las palabras que entronizan a Jesús como Hijo no aluden a un proceso de generación física. Dios le adopta como adopta a los reyes de Israel cuando se elevan sobre el trono, constituyéndole representante suyo en medio de los hombres. Los reyes aceptan su misión al ser ungidos con aceite; Jesús, al recibir la fuerza de Dios que es el espíritu. Por eso se le llama desde ahora de manera paradigmática el Ungido (cristo o mesías). [129]

Dios le llama a Jesús «Hijo» porque le ha constituido su enviado (su mesías) por medio del espíritu. Ese oficio mesiánico tiene una doble perspectiva: a) desde el contexto personal, el ser mesías presupone unas relaciones especiales con Dios que, al adoptarle como suyo, le proclama «Hijo» [130]; b) desde el punto de vista de Dios, es mesías el que está constituido a partir de la presencia del espíritu y realiza su acción sobre la tierra.

3. *Conclusiones. Teología epifánica y adopcionista*

Común a estas visiones de la transfiguración (epifanía) y del bautismo (adopción) es el hecho de retrotraer la filiación divina de Jesús al tiempo de su vida sobre el mundo. Jesús no es hijo de Dios porque acabando su existencia humana ha recibido una función de tipo salvador en el presente de Dios (exaltación) o en el futuro (parusía). Es Hijo porque realiza la obra del espíritu en el tiempo de su vida sobre el mundo (en la obediencia al Padre, en su palabra de salvación, sus milagros y su muerte). De esta manera se valora en plenitud su realidad humana.

Pasando a lo que es propio de cada una de las posturas, debemos afirmar que la *teología epifánica* (transfiguración) no excluye la visión de la preexistencia: la hondura de Jesús, la realidad

128. M. A. Chevalier, *L'esprit*, 62-67.
129. Lucas ha desarrollado esta conexión expresamente, en Lc 4, 18 y Hech 10, 38. Aunque no esté desarrollada, pensamos que hay una idea semejante en el fondo del relato del bautismo, tal como lo muestra C. K. Barret, *Holy Spirit*, 35-42.
130. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 44-45.

del Hijo que desborda el plano de la vida puramente humana de la tierra, puede esconderse en Dios desde el principio, trascendiendo todo el plano de la historia. La transfiguración mostraría externamente aquello que existe en la intimidad de Dios, antes del mismo comienzo de los tiempos. El tema de los himnos de la preexistencia de que hemos tratado previamente habría adquirido así una dimensión histórica. Jesús vendría a ser una entidad divina que se viene a revelar sobre la tierra. [131]

Ciertamente, en la visión epifánica no se dice nada del momento en que Jesús comienza a ser el Hijo: la transformación sobre la montaña y la voz de Dios desvelan algo que existía previamente. Sin embargo, es necesario que advirtamos lo que sigue: dentro de los sinópticos la teología epifánica carece de valor independiente; su función consiste en desvelar la hondura de la vida humana de Jesús. Por otra parte, esa teología se sitúa en un contexto de pascua (muerte y resurrección) y dentro de un camino que se dirige a la parusía. Separada de esos elementos (vida humana de Jesús, pascua y parusía), la representación epifánica se convierte en algo acristiano o precristiano.

En el *contexto adopcionista*, al menos en principio, es imposible postular la preexistencia. La filiación de Jesús comienza en el momento en que Dios le adopta como suyo, concediéndole la fuerza del espíritu. Con esto reencontramos una línea teológica radicalmente unitaria dentro de varias representaciones: lo que preexiste es Dios que actúa por medio de su espíritu. Jesús comienza a ser el Hijo desde el momento en que recibe ese poder, o sea, en la resurreción (Rom 1, 3-4), en el bautismo (Mc 1, 9-11) o concepción (Mt 1 y Lc 1). En cada uno de esos casos la función y realidad del Hijo se halla unida a la persona humana de Jesús. Antes de Jesús sólo existía Dios con el espíritu.

En esta perspectiva se valora aquella tesis que sitúa la encarnación en el momento del bautismo. Esta encarnación no presupone ningún tipo de existencia previa de algún ser divino que se muestra después de forma humana (esa es la línea de la preexistencia). En el principio de Jesús sólo está Dios que, por su espíritu, es capaz de hacer surgir a un hombre escatológico que sea la manifestación total de su misterio. Sin embargo, en esta línea del bautismo hay que añadir la pascua (Rom 1, 3-4) y surgimiento humano (Lc 1 y Mt 1). Sin la resurrección, la escena del bautismo

131. Cf. E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Salamanca 1974, 71-77, donde se aplica este esquema al evangelio de Marcos.

sería una mentira. Sin la concepción por el espíritu, Jesús comenzaría a ser reflejo de Dios en un momento de su vida y no en toda su existencia humana. [132]

El valor permanente de la representación adopcionista consiste en salvaguardar la plena humanidad de Jesús. Jesús es hijo de Dios desde la misma hondura de su vida humana. Por eso no se oponen el surgir de Dios y el ser un hombre. Lo que desde una dimensión mundana se concreta como existencia humana, se descubre desde la fe como expresión de la presencia de Dios. El gesto nuevo de Jesús que está fundamentado en el bautismo, su palabra, su misión y su camino hacia la muerte —sin dejar de ser vida de un hombre— se desvela por la fe como expresión de la presencia del espíritu. Al hacerse humano entre los hombres, Jesús nace desde Dios que le proclama (le adopta) como su Hijo. En un contexto de formulaciones esencialistas (naturaleza de Jesús) todas estas afirmaciones serían (o han sido) peligrosas. Ahora que estamos superando el viejo ontologismo y somos capaces de volver de una manera más abierta al NT, esta visión adopcionista de Jesús, hijo de Dios, se nos revela extraordinariamente positiva. [133]

VI. CONCEBIDO POR OBRA DEL ESPIRITU SANTO

Por la cantidad de bibliografía y la dureza de las discusiones hermenéuticas que suscita, el tema de la concepción por el espíritu constituye uno de los centros de interés de la teología católica de hoy día. Personalmente quisiera soslayarlo, al menos en este tiempo de reflexión e incertidumbre. Pienso, sin embargo, que ese gesto podría ser deshonesto en una obra en que se tratan de conjunto los diversos planos del origen de Jesús en la Escritura. Afronto, según eso, el tema y me siento obligado a señalar que mi trabajo es, ante todo, informativo: sin buscar las soluciones finales, he intentado situarme dentro del camino de una iglesia que, fundada en sus antiguas tradiciones, siente la necesidad de replantearlas, a partir de la exigencia del evangelio y del momento

132. Plantea el problema W. Pannenberg, *Cristología*, 172-175.
133. Cf. J. Knox, *Humanity*, 5 s, 93 s, 120 s; J. A. T. Robinson, *The human face*, 196-202.

actual de nuestra historia. Entre esas tradiciones discutidas se halla la concepción por el espíritu.

Objeto de nuestro trabajo será la vieja representación de Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25. La integran los siguientes elementos: a) en su mismo nacimiento humano, Jesús surge como el hijo de Dios; b) su origen desborda, según eso, las fuerzas de este mundo de tal forma que es preciso confesar que ha sido concebido por el espíritu; c) el misterio se ha expresado, en el plano de la historia, en forma de nacimiento de una virgen.

Pensamos que el estudio completo de este tema exige una formulación ternaria. Será preciso comenzar presentando el contexto religioso en que se sitúa esta representación. Después nos fijaremos en los datos del NT. Finalmente, habrá que precisar el tema dentro de una perspectiva hermenéutica moderna. Concretemos el esquema:

1) En el estudio del contexto religioso es necesario distinguir dos planos. Como *tesis*, hablaremos del mundo pagano: estrictamente hablando, el paganismo precristiano desconoce las barreras que dividen lo divino de lo humano; por eso es normal que se refiera a los hijos de los dioses que han nacido de mujeres de la tierra. A modo de *antítesis*, el AT nos sitúa ante la trascendencia original de Dios: lo divino no se mezcla con el mundo; por eso es imposible referirse a unas personas que descienden o que nacen de los dioses (lo divino). Esta contraposición y su posible influjo sobre el dato cristiano constituye el primer apartado de nuestro estudio.

2) Para reflejar el *dato cristiano*, transmitido en Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25, es necesario situarse sobre un fondo de AT: Dios no se ha mezclado con ninguno de los seres o personas de la tierra. Sin embargo, la nueva fe supone que Jesús es la presencia total y decisiva de Dios entre los hombres. Uniendo las dos certezas y alcanzando, de algún modo, la *síntesis* que une judaísmo y paganismo, Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25 afirmarán que Jesús ha nacido directamente del espíritu (la fuerza de Dios) e intentarán plasmar ese misterio en el signo de una concepción que supera todas las posibilidades de la tierra (es virginal). El estudio de ese plano constituye el tema del segundo de nuestros apartados.

3) La *valoración* de estos datos forma el apartado tercero. Entre los autores protestantes la discusión, que se ha extendido a lo largo de los últimos 150 años, parece haber llegado a un acuerdo negativo: la concepción virginal no se puede tomar como hecho histórico (biológico); su función consiste en ser un símbolo de la filiación divina de Jesús fundada en la presencia del espíritu. Para

los católicos, el tema sigue siendo piedra de escándalo: como elemento intocable de la fe, como símbolo religioso o lugar de libre discusión, el sentido histórico-biológico de la concepción por el espíritu constituye actualmente centro de interés de muchos fieles. No pudiendo ignorar el problema, también nosotros nos veremos obligados a abordarlo.

Como indicaciones introductorias, presuponemos las reflexiones sobre la patria y la familia de Jesús que están en el comienzo de este libro (págs 21-37). Como expansión de lo que tratamos aquí, pueden verse las páginas que más adelante dedicamos al origen de Jesús en Lc y Mt (págs. 317-339).

1. *El contexto histórico-religioso*

Este contexto se sitúa en un plano de tesis (paganismo) y de antítesis (judaísmo). Los dos elementos se influyen en la formulación del nacimiento divino de Jesús. Sin embargo, ninguno de ellos puede ser determinante, como luego mostraremos.

a) Nacimiento del héroe divino en el paganismo

La imagen del nacimiento divino constituye un dato religioso bastante corriente en el antiguo paganismo: ciertos hombres especiales nacen por influjo paculiar de un dios o de un espíritu. Esta representación se mueve en un campo de mito: la realidad divina constituye el trasfondo en que se asientan todos los fenómenos del mundo y se actualiza de manera peculiar en los momentos decisivos de la vida como son el nacimiento y muerte. No causa extrañeza el postular un influjo de Dios en el origen de los hombres que por su función especial (reyes, sacerdotes...) se encuentran más cerca del misterio.

Esta representación reviste diferentes formas de acuerdo a las distintas culturas religiosas de los pueblos. En un estudio como el nuestro es imposible referirlas todas; por eso nos limitamos a exponer brevemente aquellas que, de un modo directo o indirecto, pudieran haber influido en los relatos del nacimiento de Jesús de Lucas y Mateo. Comenzaremos aludiendo a dos antiguas concepciones semitas, una de carácter animista y la otra vitalista. Nos detendremos luego en la concepción budista, pasamos a la egipcia y terminamos refiriendo la visión de tipo helénico. Esbozado este panorama general, estaremos en situación de comprender lo propio del mensaje de Israel sobre este tema.

1. La representación *animista* ha sido reconstruida sobre la base de costumbres y visiones religiosas que pervivían a principios de este siglo entre los habitantes nómadas de los desiertos de Siria y Palestina. Entre esas gentes se concibe a Dios de una manera trascendente; por eso es incapaz de realizar función de padre, dejando a las mujeres en estado. Existen, sin embargo, numerosos espíritus (o *welis*) que se encuentran dotados de esa fuerza, de tal forma que pueden curar la esterilidad de una mujer y cohabitar con ella. Parecen numerosos los casos en que un niño se toma como el hijo físico de un *weli*, hasta el extremo de que existen santuarios especiales dedicados a los «espíritus de la fecundidad», a los que acuden las mujeres estériles. H. Leisegang supone que esa antigua visión animista había penetrado en las capas populares del judaísmo de tiempos de Jesús, sirviendo de base a la formulación del evangelio de Mateo (1, 18-25).

En esta perspectiva, Dios se muestra trascendente y alejado. Por eso ha dirigido su palabra hablando por el «ángel» (anunciación de José). Es el mismo Dios el que, actuando por medio de un «espíritu» amigo y bondadoso, ha suscitado en María el nacimiento de Jesús, un hombre extraordinario. De esa forma, utilizando representaciones religiosas populares, Mateo habría logrado formular el origen humano y suprahumano del mesías. [134]

Existe la posibilidad de que visiones religiosas de este tipo existieran en algunas capas del pueblo de Israel en aquel tiempo. Pero Mateo se mantiene sobre un plano totalmente distinto. El espíritu que actúa en la concepción de Jesús no es un *weli*, un ángel o demonio. Es la misma fuerza original de Dios, es el poder que ha comenzado a precisarse en el AT y que culmina ahora de forma escatológica. Se trata ciertamente de un espíritu de vida. Sin embargo, su actuación no ha consistido en fecundar el vientre de María por medio de un encuentro de carácter físico o sexual. Por la literatura apocalíptica sabemos todo el horror que Israel ha sentido en el fondo hacia ese tipo de encuentros. El espíritu de Mt 1, 18-25 pertenece al plano escatológico de Dios y constituye su fuerza trascendente. Sólo desde ahí y no a partir de ningún tipo de contacto sexual puede entenderse el surgimiento de Jesús como mesías. [135]

134. La vigencia moderna de la idea de los *welis* de la fecundidad está atestiguada por S. J. Curtiss, *Primitive semitic religion today*, 1902. Utiliza su estudio y lo aplica al evangelio de la infancia de Mateo H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, 18-22.

135. Para una crítica de la visión de H. Leisegang, cf. J. McHugh, *The mother*, 300-301 y 304-305.

2. También la representación *vitalista* se remonta a la vieja religión de los semitas, tal como se encuentra atestiguada en la literatura ugarítica. J. Morgenstein supone que sólo en este fondo puede comprenderse el nacimiento virginal de Jesús, realizado a través de la unión sexual del Espíritu santo con María. [136]

La religión de esos semitas nos presenta un Dios del cielo, bien dotado de rasgos masculinos y paternos, que fecunda a la diosa madre que es la tierra por los rayos de la luz y por la lluvia. La diosa-madre ofrece caracteres virginales: virginalmente concibe cada año, alumbra como madre al Dios de la cosecha (vegetación) y vuelve a convertirse en virgen, para concebir de una manera semejante el año próximo. Esta experiencia de lo divino, que se centra en el proceso de la vegetación, estructurada en torno al Dios-Padre (del cielo), a la Virgen-Madre (de la tierra) y al Hijo (el Baal de la cosecha), ha pervivido hasta un tiempo avanzado en la conciencia profunda de los semitas de Palestina. Sólo desde aquí se haría posible la formulación del nacimiento divino y virginal de Jesús. [137]

Según esto, la leyenda del nacimiento virginal constituiría una transposición del viejo mito cananeo: los cristianos han identificado al Dios joven de la vegetación y la cosecha con Jesús, que nace, muere y resucita paradigmáticamente, una vez por siempre. Dios sigue siendo la figura del Padre de los cielos. Nada más fácil, por tanto, que atribuir el nacimiento de Jesús a la Virgen-Madre, que en la tradición cristiana se presenta bajo el símbolo de María y que ha sido directamente fecundada por Dios. Evidentemente esa formulación no intenta reproducir el sentido histórico (biológico) del nacimiento de Jesús. Ofrece algo más valioso: lo sitúa en el trasfondo del surgimiento de lo divino en el mundo y lo interpreta, de esa forma, como principio y fundamento de salvación para los hombres. [138]

Ciertamente, no podemos dudar de la existencia de arquetipos míticos que influyen en la formulación del cristianismo. Es más, pensamos que la forma de indicar el fondo maternal de lo divino es algo positivo. Sin embargo, juzgamos que Mateo y Lucas se

136 J. Morgenstern, *The antecedents of the eucharist and of the doctrines of the virgin birth and the trinity*, en *Some significant antecedents of christianity*, Leiden 1966, 81-96; cf. 87-88.

137. *Ibid.*, 89-90.

138. *Ibid.*, 90. No podemos trazar ahora el paralelo trinitario que se esboza en *ibid.*, 95, donde el Espíritu santo se identifica con la tierra madre, simbolizada por María. El simbolismo del Espíritu como «madre» de Jesús nos ocupará más adelante al tratar del Apocalipsis y en la conclusión general.

mantienen en un campo totalmente distinto del antiguo mito. La virginidad de María no tiene relación con la vieja diosa Virgen-Madre de la tierra. Ni Dios se ha unido sexualmente con ella por un tipo de luz-lluvia. Todo este mito ha sido superado internamente por el judaísmo; y desde dentro del judaísmo, con su trascendencia de Dios y la función operativa de su espíritu, se formulan los relatos del nacimiento de Jesús de que tratamos. Por eso, esta hipótesis no puede ser definitiva.

3. También se ha trazado un paralelo entre el origen de Jesús y el *nacimiento de Buda.* Para situar el tema, debemos recordar los elementos o condiciones que se incluyen en toda concepción humana, según el pensamiento del budismo: se requiere la unión de los padres, la fecundidad de la mujer y la presencia de un *gandharva* (el alma preexistente que viene a reencarnarse) [139]. En los casos ordinarios los *gandharvas* deben reencarnarse de manera necesaria en el cuerpo que les corresponde, sea vegetal, animal o humano. Sin embargo, «los futuros budas pueden elegir la forma de entrar en el seno de su última y definitiva madre... Hay, por tanto, en la creencia budista algo extraordinario en la concepción de *todos* los futuros budas. No se trata expresamente de concepción virginal..., pero realmente la concepción de los budas parece ser virginal, por lo menos en el sentido de que los futuros budas nacen sin intervención humana». [140]

La tradición budista se ha fijado de manera especial en la concepción y nacimiento del gran Buda (de Gotama), tal como se narra en la leyenda del elefante: mientras la tierra se encontraba absolutamente en calma, su madre (Māyā) tuvo un sueño: un elefante noble, hermoso y blanco entró en su vientre; era Gotama, Buda, que libremente había escogido su seno de mujer como lugar de concepción y nacimiento. [141]

Ciertamente, el nacimiento de Buda guarda analogías estructurales con algunas de las tradiciones de los evangelios apócrifos. Sin embargo, su intención y fundamento se hallan totalmente separados de los textos de Lucas y Mateo. En primer lugar, esta visión del budismo supone que es el mismo «Buda» el que se encarna (escoge un vientre materno en el que viene a la existencia humana); por el contrario, los relatos de Lucas y Mateo evitan precisamente esa visión de preexistencia, de tal modo que se debe

139. S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*: EB 16 (1957) 5-36; cf. 19 s.
140. *Ibid.*, 19.
141. Cf. Th. Boslooper, *The Virgin*, 136-148.

afirmar que con Jesús hay verdadero nacimiento (creación desde el espíritu). Aunque se piense que el padre es secundario, la concepción de Buda no supone virginidad por parte de la madre, en contra de la afirmación explícita de los evangelios. Finalmente, la función de Dios y la figura del salvador (Jesús o Buda) es totalmente diferente. Por eso, aunque el paralelismo sea ilustrador, debemos afirmar con toda la crítica moderna que el nacimiento de Buda no ha influido en la visión del surgimiento de Jesús por el espíritu. [142]

4. Con esto pasamos al esquema cuarto. Se trata fundamentalmente de la visión del *nacimiento divino del rey*, tal como se encuentra representado en casi todas las culturas del oriente antiguo y de manera especial en Egipto. La «ierogamia» en la que el Dios primordial (simbolizado en el faraón) fecunda a la reina madre reproduce la «teogamia» primigenia en que se unen el Dios masculino y femenino; por eso el nacimiento del nuevo faraón (¡hijo de Dios!) refleja sobre el mundo el nacimiento celeste del nuevo rey divino (el salvador). Precisamos. Desde tiempo antiguo, los egipcios veneraban al monarca como el hijo de Dios. El hecho se refleja simbólicamente del siguiente modo: cuando la reina se desposa se le acerca el Dios supremo en la figura del faraón, se une con ella y la fecunda. De esa forma, el fruto (el nuevo faraón) es resultado de la unión sagrada de Dios y de la reina. [143]

Este origen divino del faraón reproduce el acontecimiento mítico original (eternamente valioso) de la concepción y nacimiento de Horus. Las formas que reviste su mito son distintas. A veces se le toma como el hijo de Amón (el Dios del viento y del espíritu). Otras, aparece como el hijo del Dios solar, Osiris. Lo cierto es que ese nacimiento del nuevo Dios constituye un acontecimiento salvador fundamental, que se refleja en el origen divino del faraón. [144]

¿Cómo influye el mito en la visión del nacimiento de Jesús? E. Norden supone que la aplicación se ha realizado en tres momentos: a) en el principio se encuentra la experiencia egipcia en que el poder vivificante del Dios original fecunda a la reina;

142. Bibliografía sobre el tema en S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 16. Juicio crítico en Th. Boslooper, *The Virgin*, 146-147.

143. Cf. J. McHugh, *The mother*, 294-295, 298-299; Th. Boslooper, *The Virgin*, 158-167; J. Hasenfuss, *Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte*: Catholica 26 (1969) 1-15; cf. 6.

144. Th. Boslooper, *The Virgin*, 160-162; E. Brunner-Traut, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschung*: Zeitschr. für Rel. und Geistesgeschichte 12 (1960) 97-111, especialmente 106-107.

b) cuando en Egipto influye la cultura griega y se realiza la síntesis helenista, se elabora el tema de la madre virgen: Dios se interpreta de manera espiritual y la mujer se muestra como virgen; el primer aspecto está documentado por Plutarco y el segundo por Filón; c) desde el momento en que el tema helenista de la concepción por el espíritu, unido al tema de la virginidad de la madre, se integra en el viejo contenido mítico del nacimiento divino del faraón, tenemos ya los fundamentos del esquema que los primeros cristianos (Lc y Mt) aplican al origen de Jesús. El influjo egipcio en Palestina era constante; no es por tanto extraño que el tema haya pasado a los evangelios. [145]

Sin duda, la forma egipcia del mito nos acerca a la visión del primitivo cristianismo; el nacimiento de Jesús puede mostrarse como la expresión terrena de aquel surgimiento original del salvador divino en que se apoya el valor de realidad del cosmos. Sin embargo, las diferencias son demasiado grandes como para pensar en un influjo. El mito egipcio sigue en el plano de la ierogamia, totalmente extraña a los cristianos que provienen del judaísmo. La concepción por el espíritu a que alude Plutarco se sitúa en una dimensión material: en contra de la tradición evangélica, el espíritu se concibe como realidad que sustituye al «semen paterno». Finalmente, la virginidad en que piensa Filón es puramente alegórica, como veremos más adelante. Todo eso nos obliga a abandonar la posibilidad de un influjo egipcio en la formulación de los relatos del nacimiento.

5. Tenemos que citar, en fin, las *formas helenísticas* que reviste el nacimiento de un ser divino sobre el mundo. Un primer punto de aproximación lo ofrecen las leyendas de los viejos héroes (Herakles, Perseo, Dionisio...), que, según el mito, procedían de un Dios y una mujer del mundo. Más cercanos a la historia están los casos de los grandes personajes, de Platón y Augusto, Alejandro y Apolonio; de todos se decía que han nacido por influjo especial de lo divino que, tomando diferentes formas, determina el origen (concepción) del niño. [146]

145. Exposición completa de esta postura en E. Norden, *Die Geburt*, 76-90. También en E. Brunner-Traut, *o. c.*, 105-106. Expone el tema, a partir de una comparación con la Egloga 4.ª de Virgilio, G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas und Matthäus Evangeliums und Vergils vierte Ekloge*, Göttingen 1932. Exposición y crítica de esta postura en J. Gresham Machen, *The virgin birth of Christ*, London 1930, 357 s y J. McHugh, *The mother*, 292-299.

146. Amplio estudio del tema en Th. Boslooper, *The Virgin*, 167-178 y J. McHugh, *The mother*, 287-289. Material comparativo en H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1899.

Es evidente que este modo de expresar el nacimiento divino no ha influido en los relatos de Lucas y Mateo. H. Leisegang supone, sin embargo, que en el fondo de las formulaciones de Lucas («la fuerza del Altísimo te cubrirá...» —*episkiasei soi*—) se refleja una visión marcadamente helenista del influjo del espíritu en los hombres: actúa como don de inspiración y profecía [147]. Hasta aquí no habría demasiados problemas. Pero ¿cómo es posible que el espíritu, que se muestra entre los griegos como fuerza inspiradora (o mántica), se venga a precisar como principio de fecundación para María? El eslabón determinante se hallaría en el recuerdo de la virgen sagrada de Delfos (pitonisa): sentada precisamente encima de la grieta santa y manteniéndose en una postura de fecundación, la pitonisa «concebía». El espíritu (vapor sagrado) entraba en ella desde abajo y de esa forma su palabra (profecía) se mostraba como efecto del poder de lo divino. [148]

H. Leisegang supone que este viejo mito de la concepción pneumática de la palabra profética ha sido interpretado por Filón dentro de un campo israelita. Las mujeres de los antiguos patriarcas conciben virginalmente las virtudes y llegan al extremo de mostrarse como madres virginales de sus hijos (los conciben desde el espíritu divino) [149]. Esta es la representación que está en el fondo de Lc 1, 26-38: llena de espíritu divino, sin intervención de hombre alguno, María concibe al salvador (Jesús). [150]

Pensamos que esta visión de Leisegang constituye el intento más serio y documentado por explicar el nacimiento de Jesús a partir del contexto religioso pagano. Su postura nos parece, sin embargo, insostenible: a) en primer lugar, como el mismo Leisegang lo admite, la profetisa mántica y las mujeres de la historia de Israel a que Filón alude conciben solamente un entusiasmo profético o virtudes; si en algún caso se habla de hijos es sólo alegóricamente; b) además, el espíritu de Lc 1, 26-38 no es poder de profecía, sino fuerza creadora formulada en la línea del AT; c) finalmente, en ninguno de estos casos se alude a la posibilidad de un hijo de Dios que pueda compararse con el de Lc 1, 26-38. [151]

147. H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, 24, 28.
148. *Ibid.*, 31-32; J. McHugh, *The mother*, 301-302.
149. H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, 43-56.
150. *Ibid.*, 68-70.
151. Extensa crítica de la postura de H. Leisegang en J. McHugh, *The mother*, 300-308.

Concluye de esta forma el panorama de los tipos de nacimiento divino que han podido influir en la expresión de Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25. Todos ofrecen un valor, porque muestran evidentes semejanzas estructurales con nuestros relatos. La simple exposición de estos temas nos indica que estamos ante eso que, con K. G. Jung, puede llamarse un «arquetipo»: un modo primigenio de indicar el surgimiento de lo divino sobre el mundo. En ese plano general no pueden ocultarse las analogías: el nacimiento de Jesús asume la verdad de aquello que vislumbraron los distintos pueblos al referirse al origen de sus héroes o sus dioses.

Pero viniendo a los resultados concretos, debemos afirmar que hasta el momento no se ha logrado demostrar la existencia de un influjo directo de los diversos mitos paganos sobre el relato del nacimiento de Jesús. Todas las tentativas han terminado en el fracaso. En este sentido parece ser unánime la crítica de uno y otro lado [152]. Este juicio nos permite situar el ámbito teológico en que se mueven las representaciones del paganismo y los relatos de Lucas y Mateo. Porque el nacimiento extraordinario de algunos hombres (o dioses) constituye un tema universal en la cultura, el nacimiento de Jesús ofrece analogías en distintas religiones. Y porque el hecho de Jesús es único en la historia religiosa, también su origen tiene caracteres únicos. Veamos:

a) El nacimiento de Jesús respeta la trascendencia. Dios no se confunde con ninguna de las cosas de la tierra, no se identifica con la fuerza germinal del sexo, ni se viene a concretar en las figuras intermedias de espíritus o dioses. Ninguna de las representaciones anteriores había respetado esa trascendencia.

b) El hombre no es un simple instrumento impersonal en manos del poder de lo divino. Por eso, la mujer (la madre de Jesús) no puede ser objeto de un placer o de un deseo de los dioses; se comporta de manera personal y coopera libremente en la actuación de lo divino.

c) Esto nos sitúa ante el misterio del espíritu, la fuerza escatológica de Dios que, sin dejar de ser divina, se introduce de manera creadora en el cosmos y suscita un mundo nuevo. Sólo como comienzo de ese mundo nuevo (la creación definitiva) tiene sentido la obra del espíritu. Tal es el contexto en que se mueven nuestros relatos. [153]

152. Al hablar de un lado y del otro nos referimos a los que aceptan y a los que niegan la historicidad del nacimiento virginal: cf. J. McHugh, *The mother*, 300-308; Th. Boslooper, *The Virgin*, 185-186; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 46-47; J. Hasenfuss, *o. c.*, 13; E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter*, Stuttgart 1969, 108.

153. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 6-8; Th. Boslooper, *The Virgin*, 185-186.

b) La antítesis judía: imposibilidad de un nacimiento divino

El mismo planteamiento del tema parece ser contradictorio. El AT se caracteriza precisamente por haber descubierto la trascendencia de Dios, de tal modo que la unión de cielo y tierra, necesaria para que se realice el nacimiento divino, se convierte en un absurdo. Desde ahora podemos afirmar que el resultado de nuestro estudio vendrá a ser negativo. Sin embargo, pensamos que merece la pena suscitar ese problema, a fin de esclarecer en lo posible el contenido del origen de Jesús. Empezaremos aludiendo al AT y trataremos luego de las formas que reviste nuestro tema en el ámbito judío de Qumrán y el helenismo.

1. El AT habla de varios nacimientos milagrosos. El más conocido se encuentra en el relato de Abrahán (Gén 18, 9-15; 15, 1-4; 21, 1-7 y 17, 15-22)[154]: siendo anciano, y su esposa ya infecunda, recibe la visita de unos seres celestiales que le van a prometer un hijo (Gén 18, 9-15). La misma situación se presupone en el antiguo oráculo de salvación de Gén 15, 1-4: quejándose ante Dios de que le faltan hijos, Abrahán recibe la seguridad de un descendiente que le herede.[155]

Una situación semejante se repite en Jue 13, 2-25: siendo estéril, la mujer de Manoaj recibe la visita del ángel de Yahvé que le promete un hijo: «Vas a concebir y darás a luz un hijo» (13, 5). Ciertamente, el anuncio constituye un hecho sobrehumano, y sobrehumana es la manera en que se cura la esterilidad de la mujer. Pero el niño nace de una manera natural, y es descendiente del padre y de la madre. Tal es la historia del origen de Sansón.

Citamos todavía un tercer caso. Se trata de Ana, la esposa favorita de Elcana, que es también estéril: ruega a Dios en Silo, pide un hijo y Dios la escucha. El objeto del favor de Dios es precisamente la curación de la esterilidad, de tal manera que cohabitando de una forma normal con su marido queda encinta y se convierte en madre de Samuel, el gran profeta (1 Sam 1, 1-28).[156]

154. La antigua cultura cananea conoce la figura del anciano rey que siendo estéril (o teniendo una mujer estéril) recibe de Dios la promesa de un hijo. El tema está perfectamente datado en la literatura ugarítica: cf. C. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete*, New York 1966, 25-28, 101 s, 120 s.

155. Gén 21, 1-7 recuerda el cumplimiento de la promesa de 18, 9-15. Por su parte el autor sacerdotal repite y reestructura en Gén 17, 15-22 la vieja promesa que se contenía en 18,9-15: Dios bendice a Sara y hace que el antiguo patriarca engendre un hijo. Para un desarrollo del tema, cf. C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, en *Forschung am Alten Testament*, München 1964, 19-22 y J. Pikaza, *La Biblia y la teología de la historia*, Madrid 1972, 326-330.

156. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 8-9.

Necesitábamos citar estos casos para situar rectamente el nacimiento divino de Jesús a la luz del AT. Es evidente que Dios interviene de una forma positiva. Sin embargo, su actuación no excluye la del padre. Dios es trascendente y no se mezcla con los hombres. Cura la esterilidad de una mujer y hace que engendre, pero nunca puede actuar como su esposo. Por eso son paradigmáticos los nacimientos de Isaac, Sansón, Samuel. Dios actúa en todos ellos como donador de fecundidad y origen de promesa. Pero en ninguno se convierte en padre del hijo que vendrá. El hombre es hombre y Dios es trascendente, de tal manera que si fuera preciso confesar que existe un niño que no tiene un hombre como padre, sería necesario atribuir su origen a un demonio. [157]

De todas formas, la tradición del AT incluye dos textos discutibles. Nos referimos a Is 7, 14: «La doncella ha concebido, dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» y Sal 2, 7: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». ¿No se refleja en ellos la idea de un posible nacimiento suprahumano?

Sobre el texto de Is 7, 14 no se puede mantener duda ninguna. La palabra original dice «doncella»: *'almah* significa una mujer que es joven, sin que se aluda a su estado de soltera o de casada. La traducción griega, *parthenos*, ha mantenido el mismo significado. Por eso, teniendo en cuenta que el judaísmo no esperaba el nacimiento milagroso y virginal de su mesías, es imposible suponer que Is 7, 14 haya sido origen de representación de un nacimiento en que se excluya al padre de la tierra. [158]

El Sal 2, 7 se mueve en otro plano. Mientras los pueblos se levantan y amenazan, Yahvé Dios entroniza sobre Sión al rey davídico diciendo: «Eres mi hijo, hoy te he engendrado». El texto se refiere a la adopción real, no al nacimiento. Por eso no se puede aplicar a nuestro caso. En el mismo círculo se mueven Sal 110 y 2 Sam 7, en el que Dios adopta al rey como su legado, sin engendrarle de una manera física. Por eso es imposible deducir de aquí algún tipo de nacimiento divino del mesías. [159]

Dejando el campo estrictamente bíblico del AT, pasamos al judaísmo de tiempos de Jesús. Quizá sea posible formular desde aquí algún tipo de nacimiento divino. Comenzaremos con la literatura de Qumran y pasaremos después al helenismo.

157. J. McHugh, *The mother*, 280-281.
158. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 8-9; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 45-46; J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris 1968, 69-76.
159. O. Michel - O. Betz, *Von Gott gezeugt*: Beihefte zur ZNW 26 (1960) 3-23, especialmente 4-5.

2. La posibilidad de un influjo de tipo *qumránico* en la formulación del nacimiento de Jesús se ha discutido vivamente desde que O. Michel y O. Betz publicaron en 1960 un trabajo titulado *Von Gott gezeugt* (Concebido por Dios) [160]. Su visión se fundamenta en un estudio de 4 Q Flor, que interpreta escatológicamente el Sal 2 y 2 Sam 7, 10-14: el surgimiento de la comunidad de salvación, ligada con la secta de Qumran, se encuentra unido a la venida del mesías, el renuevo de David que brotará al final del tiempo (4 Q Flor 1, 12). Ese mesías es el hijo de Dios que, reedificando la cabaña caída de David, libertará definitivamente al pueblo. [161]

Nuestros autores piensan que a la luz del texto precedente debe interpretarse lo que dice 1 Q Sa II, 11: «Este es el orden de asiento de los hombres honorables, invitados a la reunión del consejo de la comunidad, cuando Dios haga nacer entre ellos al Mesías» [162]. A partir de la unión de Sal 2, 7 y 2 Sam 7, 14, el mesías no es simplemente el hijo de David, sino también el hijo de Dios. Eso es lo que se puede deducir del estado fragmentario en que se encuentra 4 Q Flor. Pues bien, presentando ahora al mesías, 1 Q Sa II, 11 lo precisa como aquel que ha sido engendrado por Dios. [163]

Nuestros autores dan un paso más cuando precisan que la comunidad de Qumran ha postulado para sí misma una filiación en el espíritu: siendo hijos de la verdad, sus miembros son en realidad hijos de Dios. Uniendo esta certeza con los datos anteriores se obtiene el verdadero sentido del origen del mesías. Su realidad es como sigue:

Desde el tiempo precristiano la secta de Qumrán dispone del teologúmenon de la concepción divina del mesías. No se sabe el modo que tendrá su nacimiento, pero es claro que el mesías surgirá del seno del auténtico Israel (la secta) cuando llegue el tiempo del final (la gran tribulación). Parece seguro que su nacimiento, igual que el nacimiento de la nueva comunidad, es obra del espíritu creador de Dios. En efecto, la comunidad procede del poder

160. Nos referimos al trabajo citado en la nota anterior.

161. *Ibid.*, 9-11. Los autores utilizan la primera edición del texto 4 Q Flor, tal como está recogido y comentado por J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran scroll of eschatological midrašim*: JBL 77 (1958) 350-354. Nosotros seguimos el texto de E. Lohse, *Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch*, München 1964, 255-259.

162. Testo original y traducción alemana en E. Lohse, *o. c.*, 50-51. Texto francés en J. Carmignac, *Les textes de Qumran* II, Paris 1963, 24.

163. O. Michel - O. Betz, *o. c.*, 11-12. El argumento se funda en el sentido activo de *yôlid*, hacer nacer.

de Dios (1 Q H 3, 10); también el mesías debe ser concebido por la fuerza de Dios, que es el Espíritu santo (cf. 1 Q H 7, 6 s). Todo este argumento hace pensar que la concepción por el espíritu de Lucas y Mateo se sitúa sobre un fondo de exégesis qumránica. [164]

Desde aquí se puede comprender el origen y sentido de la concepción virginal. Por una parte, la secta de Qumrán presenta las relaciones de tipo sexual como algo impuro (cf. 1 Q H 1, 21-23), de tal forma que la plenitud escatológica supone un ideal de celibato. Por otra parte, el espíritu se concibe como fuerza creadora. Por eso es muy posible que se piense que Dios suscitará al mesías de una forma virginal (sin semen masculino) [165]. La coherencia de esta visión se podría comprobar a partir de Gál 4, 22-29, donde se contrapone el nacimiento según la carne al nacimiento según el espíritu. De estas palabras de Pablo hablaremos todavía, de forma que ahora prescindimos de ellas. Sólo nos falta concluir que, según O. Michel y O. Betz, el mesías de Qumrán es, como el Cristo de Mt 1 y Lc 1, hijo de Dios y efecto del espíritu. [166]

Por muy atractiva que esta visión parezca, no ha logrado convencer a los científicos. En primer lugar, no es claro el sentido que tiene en Qumrán el hijo de Dios. Falta además la afirmación de que el mesías ha sido concebido por fuerza del espíritu, de tal manera que para mostrar la posibilidad de esa hipótesis es necesario acudir a comparaciones en cadena entre diversas tradiciones (surgimiento de la comunidad escatológica y origen del mesías). Finalmente, nada hay en Qumrán de una concepción virginal, a no ser una lejana posibilidad teórica. Estas son las objeciones que los científicos han puesto a la hipótesis de O. Michel y O. Betz. Al sopesarlas, pensamos que Qumrán ayuda a entender la posibilidad del surgimiento de un mesías, pero no explica el fundamento y el sentido del teologumenon de la filiación divina, unida a la concepción por el espíritu por medio de una madre virgen. [167]

3. De los autores que postulan algún tipo de influjo *judeo-helenista* en la formulación del nacimiento de Jesús, M. Dibelius es sin duda el más preciso y coherente [168]: los textos de Lc 1, 26-

164. *Ibid.*, 15.
165. *Ibid.*, 15-16.
166. *Ibid.*, 16-21.
167. Crítica de la postura de O. Michel - O. Betz en H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 62, nota 153; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 44; G. Schneider, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34f)*: TPQ 119 (1971) 113.
168: *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 1-78.

38 y Mt 1, 18-25 no han podido ser creados a partir de ningún tipo de mitología extraña, y son más bien el resultado de una elaboración teológica de la iglesia primitiva (un teologúmenon); esa elaboración ha sido posible desde el momento en que diversos círculos del judaísmo helenista (tal como está representado por Filón y el mismo Pablo) han captado la posibilidad de un nacimiento virginal a partir de una intervención especial de Dios. [169]

El argumento de Dibelius se apoya en Gál 4, 21-5, 1, donde se habla de un doble nacimiento: de Ismael, «según la carne» (*kata sarka*), y de Isaac, «por la promesa» (*di' epangelias*). En el primer caso sólo fue decisivo el factor natural. El segundo se apoya en la palabra creadora de Dios, que hace surgir la vida a partir de su promesa. Como vemos, hasta aquí no hay nada que sobrepase la antigua representación israelita de los nacimientos milagrosos. [170]

Pero M. Dibelius continúa. Gál 4, 29 ha precisado que el nacimiento a partir de la promesa sucede según el espíritu (*kata pneuma*). La afirmación es sorprendente. ¿Se quiere precisar con ella que, al igual que los cristianos, Isaac ha recibido un nuevo nacimiento en el espíritu, compatible con su origen natural de padre y madre [171]? ¿O se supone, más bien, que la función de la carne ya no cuenta, de tal forma que Isaac ha procedido simplemente del espíritu, sin intervención paterna? Dibelius se inclina por esta segunda solución.

La concepción *kata pneuma* se realiza en contraposición a la «concepción según la carne». En ella desaparece la participación física del padre, como indica de manera expresa la cita de Is 54, 1: la estéril, la mujer que carece de marido, se convierte de pronto en madre de muchos hijos. Estos hijos son ciertamente los cristianos que han nacido de la Jerusalén de arriba, sin necesidad de intervención paterna (israelita). Así ha nacido Isaac, sin padre [172]. M. Dibelius reconoce que esta formulación del nacimiento de Isaac se atestigua sólo en Gál 4, 29 (en contra de Rom 4, 18-21). Pero eso basta para mostrar que en el judaísmo helenista de aquel tiempo se podía hablar de un nacimiento virginal, fundado en la fuerza creadora de Dios. Evidentemente, Pablo no hace suyo ese teologúmenon que corre por la iglesia, pues no siente la necesi-

169. Para una primera valoración de las perspectivas de M. Dibelius, cf. J. McHugh, *The mother*, 311-321.
170. Cf. H. Schlier, *La carta a los Gálatas*, Salamanca 1975, 251.
171. *Ibid.*, 261, nota 331.
172. M. Dibelius, *Jungfrauensohn*, 28-29.

dad de aplicárselo a Jesús. Pero precisa el campo en que ha podido surgir (en que ha surgido) la idea de un origen virginal del salvador. [173]

Esta misma representación está en el fondo de la alegoría de Filón cuando sostiene que las mujeres antiguas (Sara, Lía, Rebeca y Zéfora) han concebido virginalmente por obra de Dios. Eso nos muestra que el judaísmo helenista ha sido capaz de formular un tipo de nacimiento humano en el que la fuerza de Dios hace inútil la intervención paterna. Dibelius señala muy bien que aquí no hay mito: nada se dice de la unión de Dios y la mujer, ni se acude a una fusión de lo divino y lo humano. Dios sigue siendo Dios y el hombre un hombre. Pero, en circunstancias especiales y con una finalidad precisa, Dios es capaz de hacer que un niño sea concebido sin influjo masculino. Esto es lo que se llama teologúmenon, interpretación teológica de un hecho especialmente relevante de la historia. [174]

Teniendo en cuenta lo anterior, y después de haber realizado un análisis cuidadoso de los textos evangélicos y de sus posibles paralelos helenistas, Dibelius llega a las siguientes conclusiones: 1) los datos de Pablo y de Filón y el ejemplo de las formulaciones pascuales, permiten suponer que la concepción por el espíritu ha comenzado siendo un teologumenon, es decir, una expresión doctrinal del sentido del surgimiento de Jesús; 2) en un segundo momento, esa convicción teológica ha tendido a expansionarse (o se expresa) en forma de leyenda (mitologúmenon). Es indudable que en esta expresión legendaria intervienen los antiguos mitos teogámicos de oriente. Sin embargo, el evangelio no expone ninguna teogamia, porque la acción de Dios permanece en el misterio y además no actúa directamente como persona que se une con María, sino por medio de la fuerza de su espíritu; 3) finalmente, al situarse dentro de la historia de Jesús y del recuerdo de sus padres, la concepción virginal (por el espíritu) se integra en el campo de las relaciones personales de José y María («antes de cohabitar...», Mt 1, 18; «estando desposada con un hombre...», Lc 1, 27). Tal parece haber sido el proceso de formación de los relatos de Mateo y Lucas. [175]

Este es el centro del estudio de Dibelius. Sus valores nos parecen más allá de toda duda: si la concepción virginal no fuera un hecho, tendría que explicarse de esta forma, como un teolo-

173. *Ibid.*, 29.
174. *Ibid.*, 32-33.
175. *Ibid.*, 34-44.

gúmenon de la iglesia. Es más, pensamos que en la exégesis judeo-helenista de aquel tiempo hay datos que nos permiten hablar de la posibilidad de una interpretación semejante. Por eso es lógico que muchos, protestantes y católicos, supongan que la solución de Dibelius puede ser definitiva [176]. Pensamos, sin embargo, que esta hipótesis no logra resolver todo el problema. En primer lugar, el testimonio de Filón es limitado, porque nunca se refiere al surgimiento de un hombre corporal, manteniéndose en el plano puramente alegórico del origen de las virtudes. Además, falta en su tema toda alusión respecto del espíritu. Ni por una cosa ni por otra puede trazarse un verdadero paralelo entre Filón y Lc 1 ó Mt 1. [177]

Tampoco la alusión a Gál 4, 21-5, 1 es convincente. Cuando Pablo afirma que Isaac ha nacido *kata pneuma*, no alude al hecho de su origen físico o biológico. Se limita a presentarle como tipo de todos los cristianos que no nacen de la carne, sino por el espíritu. En otras palabras, Pablo ha proyectado sobre Isaac una de las categorías fundamentales de antropología cristiana, es decir, la vida en el espíritu. Por eso está fuera de su perspectiva la posibilidad de un nacimiento virginal, en que el espíritu suscite la realidad carnal de Isaac. [178]

Con esto acaba nuestro tema. El estudio de un posible influjo israelita en la formulación del nacimiento de Jesús ha sido interesante. Sin embargo, el resultado es negativo. Existen analogías, pero falta el hecho de la identificación del hijo de Dios con una persona concreta de la historia. Falta la virginidad de la madre como signo de la obra escatológica del espíritu de Dios. Y falta, finalmente, la visión de ese espíritu centrada en el surgimiento del mesías (hijo de Dios).

Conclusión. Antes de cerrar este panorama del contexto «histórico-religioso» en que se ha formulado el nacimiento de Jesús, queremos resumir a modo de conclusión los resultados obtenidos.

1) Como expresión positiva de las observaciones precedentes debemos afirmar que el nacimiento de Jesús como mesías que

176. Entre los protestantes la postura de M. Dibelius se ha convertido en normal. Cf. el juicio de R. Bultmann, *Geschichte* (Ergänzungsheft, 1971), 106. Entre los católicos ha popularizado esta postura A. Malet, *Les évangiles de noël: mythe ou realité?*, Paris 1970, 43 s.

177. Cf. C. K. Barret, *Holy Spirit*, 9-10; J. McHugh, *The mother*, 318-319; A. Laurentin, *Le pneuma dans la doctrine de Philon*: EphThL 27 (1951) 390-437; P. Grelot, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus*: NRT 94 (1972) 462-487 y 561-585, especialmente 561-574.

178. Cf. H. Schlier, *La carta a los gálatas*, 261-262; P. Grelot, *o. c.*, 472 s; J. McHugh, *The mother*, 319-320.

surge desde Dios está arraigado en una de las más extensas esperanzas de los hombres.

2) Sin embargo, el dato cristiano sobrepasa las posibles esperanzas. Desborda toda analogía y no se puede explicar por un influjo del contexto. En contra de todo el paganismo, el Dios de Jesucristo sigue siendo trascendente y no se mezcla con la vida de los hombres. Superando toda la esperanza de Israel, Jesús, hombre concreto, es Hijo y es presencia decisiva de Dios sobre la tierra. Por eso ha provenido del espíritu como la creación escatológica de Dios y es hijo de María, virgen.

Según esto, debemos afirmar de una manera general: la investigación de la historia de las religiones y de Israel ha sido incapaz de ofrecernos ninguna verdadera analogía del origen de Jesús. Nunca se habla de un hombre que ha sido hijo de Dios y que, por medio de la fuerza del espíritu, procede de una virgen. Nos hallamos ante un caso que es único. Para estudiarlo debidamente tenemos que ocuparnos de los datos de la Biblia. [179]

2. *Los datos del nuevo testamento*

Los datos de la Biblia están bien localizados. Aparecen en una tradición peculiar, ni kerigmática ni doctrinal, dentro de unos textos literarios muy precisos: los prólogos de Lucas y Mateo.

El primer texto es Lc 1, 26-38. Su tema se precisa como anunciación. En ella se presenta la función y la importancia de aquel que ha de nacer. Sus elementos fundamentales son los siguientes: a) un ángel, conocido con el nombre de Gabriel, se aparece a una muchacha (1, 27: ¿con alusión a Is 7, 14?) y le anuncia que ha de concebir sin concurso de varón (1, 34-35); b) el hecho es posible porque el espíritu de Dios vendrá sobre ella (1, 35); c) por eso, el niño que nacerá ha de ser no solamente el hijo de David y el heredero de su trono, sino también hijo de Dios (1, 32-33. 35).

Como segundo texto tenemos Mt 1, 18-25. Su tema es una revelación: el ángel del Señor comunica a José el sentido de la concepción de su prometida, invitándole a tomarla como esposa y recibir al hijo como propio. También aquí los elementos fundamentales del relato son tres: a) María concibe antes de mantener

179. Cf. J. Hasenfuss, *Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte*: Catholica 26 (1969) 13-14; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 45-47; H. F. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt*, 20-21.

relaciones con José (1, 18); b) la causa de su concepción es el espíritu de Dios (1, 18. 20); c) el Hijo que ha de nacer, y que José recibe dentro de la familia de David, es la presencia de Dios entre los hombres (1, 21-23).

En su aparente novedad, los textos precedentes no intentan relatar un suceso desconocido hasta el momento, sino que expresan un misterio antiguo, el fundamento divino del mesías. Sin embargo, lo presentan de una forma que no ha sido precisada hasta el momento: ¡Jesús nace desde Dios en su mismo nacimiento humano!

La situación vital en que los textos han surgido está expresada de una forma extraordinaria en un estudio de P. S. Minear [180]. La historia de Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25 y todo el evangelio de la infancia (Lc 1-2 y Mt 1-2) nunca ha sido un elemento del kerigma eclesial. No forma parte del mensaje dirigido a los gentiles ni tampoco constituye el principio de la fe de los cristianos.

Los relatos referidos no pretenden demostrar un dogma. Ciertamente expresan la vivencia creyente de la iglesia; pero nunca han intentado aumentar los requisitos o misterios de la fe. Su pretensión es positiva y laudatoria: muestran el gozo común de los cristianos que se alegran por la fuerza de Dios y su presencia salvadora. No son relatos de una historia en que se narran los sucesos del pasado, ni leyenda para niños, ni un ejemplo de carácter moralista. El evangelio de la infancia es, ante todo, una palabra de expresión profética en que aquellos que conocen ya el sentido de Jesús (de su mensaje y de su pascua) expresan su vivencia desde el mismo nacimiento.

Por eso, el nacimiento de Jesús refleja todo el misterio de la vida de la iglesia. Aquí se ha descubierto que Jesús es hijo de Dios desde el principio, se desvela la presencia creadora del espíritu, se siente que la vida nueva no procede de la carne o de la sangre —es don que sobrepasa todos los poderes de la tierra—. Articulando esta experiencia en el origen de Jesús y precisando su sentido desde el mismo comienzo de su historia, surgen los relatos de la infancia. Por eso, la palabra teologúmenon no basta: la expresión del nacimiento de Jesús no es el efecto de un trabajo conceptual; es el resultado de una vivencia, de una fe y de una alabanza de la iglesia. [181]

180. P. J. Minear, *The interpreter and the birth narratives*: Symbolae Bibl. Upsalienses 13 (1950) 3-22.
181. *Ibid.*, 8-17.

Sobre este trasfondo debemos estudiar los elementos fundamentales de nuestros relatos: 1) el nacimiento del hijo de Dios; 2) la concepción por el espíritu; 3) el surgimiento virginal.

a) El nacimiento del hijo de Dios

El centro determinante y distintivo de Lc 1, 26-38 y de Mt 1, 18-25 lo constituye el hecho de identificar el surgimiento mesiánico de Jesús con su nacimiento humano, interpretándolo como efecto de la obra del espíritu. De esa manera, el dato pascual de Rom 1, 3-4, que en Mc 1, 9-11 par se había proyectado hacia el comienzo de la vida pública, determina ahora el origen de la misma existencia humana de Jesús.

Este dato determina todas las interpretaciones de Jesús. Desde ahora su filiación divina no se puede entender como una nota que se añade externamente a su existencia humana, sea en el momento de la pascua, sea en el bautismo. Jesús es hijo de Dios al ser un hombre y desde el mismo momento en que ha sido concebido en el seno de su madre. Esta unidad de filiación divina y de existencia humana de Jesús constituye desde ahora el punto de partida de toda posible teología.

La exégesis protestante ha corrido el riesgo de olvidarse de este aspecto. Al partir de los relatos de la parusía, la pascua y el bautismo, interpreta el origen divino en forma de función que se añade a la persona humana de Jesús. Por eso ha silenciado muchas veces la importancia de nuestra tradición. Para nosotros, el punto de partida de la fe se ha reflejado en esos textos de manera paradigmática. La palabra de Dios transmitida por el ángel testifica que Jesús, el hombre que comienza su existencia en el seno de Maria, es como tal el hijo de Dios y su presencia salvadora entre los hombres.

Sólo desde aquí se entiende el mensaje de Lucas (1, 26-38). Así lo han reflejado las palabras que pronuncia repetida y renovadamente el ángel. En un primer momento declara que el niño será el hijo del Altísimo (Lc 1, 32). Ante la pregunta de María, que no entiende, insiste el ángel: «Lo que nazca será santo, será llamado hijo de Dios» (1, 35).

La filiación divina de Jesús está en el centro de todos los factores del relato. Jesús es Hijo dentro de un contexto mesiánico; por eso se afirma que debe sentarse en el trono del viejo David que es su padre. Es Hijo en un contexto apocalíptico; se añade que su reino es para siempre. Lo es, finalmente, en el más fuerte de todos los sentidos: es Hijo porque surge del espíritu de

Dios y porque nace de una virgen, desbordando las fronteras de aquello que es posible sobre el mundo.

Los restantes elementos del relato reciben su función sobre este fondo: la pregunta de María, la certeza del espíritu que actúa, la exigencia de una madre virgen... Lo que importa es, de principio a fin, el hecho de que el mismo hombre Jesús es la presencia de Dios sobre la tierra, el Hijo que proviene de Dios y que realiza su misterio entre los hombres.

Sin vacilar, debemos añadir que la intención de Mateo (1, 18-25) es semejante. Su relato se ha centrado en las palabras de la cita de Is 7, 14: todo ha sucedido a fin de que se cumpla la Escritura: la virgen concebirá y dará a luz al «Emmanuel», es decir, al Dios que está con nosotros (1, 22-23). Ciertamente aquí se omite la palabra primordial de Lucas: «hijo de Dios». Pensamos que esta omisión es coherente con el resto de la obra de Mateo. Siendo Dios entre los hombres (con los hombres), Jesús tendrá los mismos atributos y funciones que tenía Dios en el AT: es el principio de la ley (sermón de la montaña, cap. 5-7), es quien asiste a sus creyentes sobre el mundo (Mt 18; 28, 16-20); es el que viene a realizar el juicio escatológico (25, 31-46). Precisamente, el que ha nacido de María es quien ejerce estas funciones; por eso es Dios con nosotros y desborda todos los caminos de los hombres.

Desde aquí se entienden todos los restantes elementos de su relato: en Jesús comienza la nueva creación, por eso es el efecto del espíritu. Por situarse en ese campo, es lógico el esfuerzo que se pide a José. Debe aceptar al niño que nace de María, porque no es efecto del acaso o del pecado: es la presencia decisiva de Dios entre los hombres.

Lo determinante en la visión de Lucas y Mateo es, por tanto, la experiencia de Jesús a quien precisan como el hijo de Dios o su presencia entre los hombres. En contra de los mitos, Jesús surge desde Dios sin que se mezclen de manera teogámica los dioses y los hombres. En contra de la esperanza israelita, el mundo nuevo se ha identificado con un hombre; por eso Jesús, que es centro y expresión de la realidad definitiva, ha de surgir por la fuerza del espíritu.

Partiendo de aquí, y como medios para expresar y resaltar la presencia de lo divino en Jesús (su hondura filial), se han precisado los restantes temas: concepción por el espíritu y nacimiento de una virgen. Pasamos, pues, a ellos.

b) El espíritu y la filiación de Jesús

El nacimiento del hijo de Dios es para Lucas y Mateo efecto del espíritu. Ante el anuncio del ángel que le dice: darás a luz un hijo que ha de ser mesías (Lc 1, 31-33), Lucas hace preguntar a la doncella: ¿cómo será eso, pues no tengo relaciones con un hombre? (Lc 1, 34). La respuesta del ángel es precisa: ¡el espíritu de Dios vendrá sobre ti! (Lc 1, 35). La fuerza del espíritu es más grande que el poder de los varones; por eso la doncella, siendo virgen, no sólo dará a luz, sino que ha de alumbrar al hijo de Dios.

Mateo nos dirige hacia un enigma: el estado de María que, no habiendo cohabitado con José, se encuentra encinta (Mt 1, 18). El lector ya conoce el secreto; se trata de la obra del espíritu. José lo ignora y prefiere abandonar ocultamente a su novia (desposada). Es entonces cuando escucha la palabra del ángel, que le aclara lo que pasa: María ha concebido por obra del espíritu y por eso el hijo que tendrá es el salvador, es Dios sobre la tierra (1, 20-23).

La tradición que está en el fondo de Lucas y Mateo reconoce que el hecho de Jesús es un enigma. Su explicación no está en el plano de los acontecimientos constatables, que se pueden probar desde la tierra. Sólo una palabra que nos viene de Dios y que se acepta en fe nos puede iluminar en el misterio: Jesús es obra del espíritu. Así lo afirma Lucas de manera sensible y reservada: «El Espíritu santo vendrá sobre ti... y por eso...» (Lc 1, 35). Así lo reconoce abiertamente san Mateo: «Lo que ha sido engendrado es obra del Espíritu santo» (Mt 1, 20). [182]

La exposición precedente nos ha mostrado que en las formulaciones míticas del nacimiento divino falta el tema del espíritu. Sucede igual en Israel; el nacimiento del mesías no está unido a la venida decisiva del espíritu, no se concibe como la nueva creación, como la obra escatológica de Dios. Pues bien, la tradición cristiana interpreta el nacimiento de Jesús de esa manera. Por eso ha unido las dos grandes representaciones escatológicas: venida creadora (o recreadora) del espíritu y surgimiento del mesías.

Esta unión es absolutamente lógica en el campo de experiencia de la iglesia. Los cristianos han sentido que su vida está fundada en el espíritu; experimentan en su existencia un nuevo nacimiento y reconocen que el tiempo decisivo ya ha llegado. Al mismo tiempo saben que Jesús es el mesías, que es el hijo de Dios y la pre-

182. Cf. G. Schneider, *o. c.*, 112.

sencia divina sobre el mundo. Estas dos experiencias se han articulado de diversas formas. Juan y Pablo, el mismo evangelio de san Marcos (1, 8), se referirán al espíritu como el «gran don de Jesús». Otra tradición sostiene que Jesús (el mismo salvador) proviene de la fuerza del espíritu; así lo han reflejado los antiguos textos de Rom 1, 3-4 y Mc 1, 9-11 par: Jesús puede otorgarnos el espíritu (realidad escatológica) pues antes ha surgido de ese espíritu, es efecto y expresión de la potencia escatológica divina.

La iglesia experimenta la filiación en el espíritu: el espíritu nos hace ser hijos de Dios (Rom 8, 12-17; cf. Gál 4, 21-31). Pues bien, si es que Jesús ya aparecía como Hijo en el bautismo y en la pascua por obra del espíritu, si los cristianos son también «hijos» por tener el mismo espíritu..., es lógico que se haya dado un paso más y el mismo surgimiento humano de Jesús se interprete a la luz de esa experiencia, como la obra definitiva (creadora y transformante) del espíritu de Dios entre los hombres.

Pero ¿qué es el espíritu en este contexto? Al referirnos a la expulsión de los demonios, precisamos su sentido y sus funciones en el campo religioso del AT (cf. págs. 89-93). Decíamos que el espíritu tenía un sentido fundamentalmente relacional: significaba la actuación y la presencia de Dios entre los hombres. Pues bien, ahora debemos definirlo en relación con la primera y segunda creación (el principio del mundo y la escatología).

La obra del espíritu en la creación aparece formulada de una forma programática en Gén 1, 1-2: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, mientras la *ruaḥ* de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas» (trad. BJ). Sin la *ruaḥ*, el principio de este mundo es caos; si falta el soplo que viene de Dios (cf. Gén 2, 7), el hombre muere.

Lo que el Génesis indica es más que la presencia creadora de Dios en el principio. La presencia del espíritu es continua. El mundo en sí es vacío, sin orden, fundamento o consistencia. Es diferente de Dios, pero no puede mantenerse ni alcanzar sentido por sí mismo; por eso, la *ruaḥ* debe estar presente y convertirlo en lugar de habitación para los hombres.

La *ruaḥ* es presencia creadora de Dios sobre la tierra. Es el misterio de Dios como cercano y actuante; la palabra que todo lo mantiene (Sal 33, 6); la cercanía vivificante de la acción divina (cf. Job 27, 3; 32, 8; 33, 4; Sal 104, 30; 147, 18).[183]

183. Cf. C. K. Barret, *Holy Epirit*, 18-20; D. Lys, *Rûach. Le souffle dans l'AT*, Paris 1962, 183.

Sobre un presente de opresión, de esclavitud y desengaño, el profetismo de Israel ha proyectado la fuerza del espíritu, de modo que se puede pensar en una nueva creación. Por eso, el espíritu aparece como fuerza escatológica. Fue el poder de creación en el principio; será al final el fundamento de la nueva realidad, definitiva. En un campo de experiencia mesiánica, el espíritu se entiende como fuerza de Dios sobre el mesías (Is 11, 1-2). En un plano de liberación profética, el mismo espíritu aparece en forma de presencia de Dios sobre su siervo; por eso puede anunciar la libertad a los esclavos, presos y perdidos (Is 61, 1-2). En un trasfondo de alianza, Ezequiel interpreta el espíritu como fuerza creadora: cambia los corazones pervertidos, resucita al pueblo muerto (Ez 36, 25-27 y 37, 6). En el plano de la vivencia interna, el espíritu es fuerza del encuentro con Dios (la profecía); por eso, en el final, cuando se extienda la mano del Señor sobre los hombres, todos vendrán a ser videntes y profetas (Jl 3, 1-2).[184]

La literatura judía de tiempos de Jesús demuestra esta esperanza en el espíritu. Lo atestigua el rabinismo, que acentúa el gran vacío del espíritu en el tiempo actual y espera su futura venida transformante[185]. Lo atestigua la visión apocalíptica del mundo: el mesías de Dios o su elegido estará lleno del espíritu (1 Enoc 49, 3-4; 62, 2; Test. Lev 18, 7); en el fondo, todo el mundo nuevo que se espera de una forma lacerantemente ansiosa es obra de ese espíritu[186]. Los miembros de la secta de Qumrán piensan hallarse ya en el tiempo final; por eso afirman que el espíritu les llena; su don se concretiza en la pertenencia a la comunidad y se expresa en el nuevo conocimiento que así puede alcanzarse. Lógicamente la inminencia de la nueva creación (escatológica) es expresa en forma de presencia del espíritu.[187]

A manera de conclusión podemos afirmar que el espíritu es la fuerza creadora de Dios que se ha mostrado de manera peculiar en el pasado (Gén 1). Pero siendo el Dios judío un «Dios abierto» y siendo el hombre un ser que se realiza, el espíritu se expresa, al mismo tiempo, como fuerza recreadora que transforma al ser humano y le dirige al mundo nuevo. La realidad del espíritu de Dios se encuentra abierta; por eso es necesario que aguardemos su actuación definitiva. El NT vive en la certeza de que esa actuación

184. D. Lys, *o. c.*, 140 s.
185. Cf. H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1966, 117 s; W. Förster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*: NTS 8 (1961-1962) 117-134.
186. H.-W. Kuhn, *o. c.*, 118; W. Bousset, *Die Religion*, 395-396.
187. H.-W. Kuhn, *o. c.*, 120-139; W. Förster, *o. c.*, 123 s.

se ha realizado. Nuestros textos (Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25) la identifican con el surgimiento de Jesús [188]. Con esto volvemos de nuevo a nuestro tema.

El Espíritu santo no penetra en la representación del nacimiento de Jesús porque haya estado asociado a una figura masculina (como Zeus) conocida por su fuerza de engendrar, uniéndose a diversas mujeres de la tierra. La figura del espíritu en el AT (*ruaḥ*) es casi siempre femenina: carece de rasgos personales (no es un semi-dios) y actúa como fuerza creadora. Precisamente por ser una «fuerza» y por hallarse unido desde antiguo al mesías y al tiempo escatológico, el espíritu ha venido a precisarse como causa y fundamento del origen de Jesús.

Desde el AT el espíritu es la fuerza creadora de Dios. Por eso, no es extraño que en el momento en que algunos cristianos situaron el comienzo de la nueva creación en el mismo surgimiento humano de Jesús, su concepción y nacimiento se interpreten como la obra del espíritu [189]. De esta manera, el espíritu, que de acuerdo con Is 11, 1-2 habitará sobre el mesías y vendrá a determinar toda su obra, se convierte en el principio y fundamento de su vida. Jesús tiene el espíritu precisamente por haber nacido del espíritu. [190]

Condensando las observaciones anteriores y el sentido general de nuestro estudio, podemos afirmar que en la formulación del nacimiento divino de Jesús han intervenido los siguientes factores: a) en la base de todo está el hecho cristiano, es decir, la certeza de que el hombre Jesús es el hijo de Dios sobre el mundo. Por lógica interna, el principio de su filiación divina (situada en la pascua, bautismo o preexistencia) se debía colocar (¡también!) en su mismo nacimiento humano; b) la influencia del espíritu en esa filiación pertenece a las certezas primeras de la iglesia, como lo muestran Rom 1, 3-4 y Mc 1, 9-11 par. Por eso, en el momento en que se diga que Jesús es Hijo a partir del nacimiento, habrá que situar allí la obra creadora (recreadora y escatológica) del espíritu divino; c) todo el proceso, en fin, se ha situado sobre un fondo de espera universal. Si el paganismo hablaba de héroes que provienen de Dios o de los dioses, la comunidad cristiana se ha tenido que sentir relativamente cerca de esa forma de vivencia. La tendrá que reformular, la precisará a partir de su encuentro con Jesús, la recreará desde la base del AT..., pero allá en el

188. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 304-407.
189. Seguimos de cerca a C. K. Barret, *Holy Spirit*, 23.
190. Cf. M.-A. Chevalier, *L'esprit*, 84-91.

fondo quedará como elemento de valor lo que expresa a través del paganismo: lo divino se ha mostrado en forma humana.

En toda esta formulación se ha introducido un elemento de carácter fundamentalmente simbólico y difícil de precisar: la virginidad de la madre. ¿Cómo ha de explicarse? [191]

c) Maternidad virginal

Los textos evangélicos son parcos y sencillos. Lucas ha puesto la pregunta en boca de María: ¿cómo puede concebir si no conoce varón? (Lc 1, 34). Mateo responde quizá de una manera apologética: lo que María ha concebido no es efecto de una unión irregular; es obra del espíritu (Mt 1, 18-20). En ningún caso hay teogamia. María no es la amada de un Dios que ha decidido cohabitar con ella. El punto de partida está en la fuerza creadora de Dios que ha suscitado por María un mundo nuevo. [192]

¿Por qué se afirma que María ha concebido siendo virgen? Las respuestas pueden moverse en diferentes direcciones. Desde el estudio del trasfondo histórico-religioso, hemos tenido que descartar las dos primeras perspectivas: a) la virginidad de la madre no puede ser efecto de un influjo de carácter pagano; b) tampoco es la expresión de un ideal judío. Sólo quedan dos posibles perspectivas: 1) o confesamos que al principio de todo se halla *el hecho* misterioso de María, que concibe siendo virgen e interpreta su experiencia como efecto del influjo del espíritu; 2) o pensamos que sobre un fondo histórico neutral, la misma iglesia, impulsada por la exigencia interna del influjo creador del espíritu y por la paternidad de Dios respecto del que nace, *ha interpretado* el nacimiento de Jesús de una manera virginal; más que ante un hecho biológico, nos hallamos ante un teologúmenon, o mejor, ante la expresión de una vivencia de la iglesia.

Es difícil decidirse por alguna de estas dos últimas posturas. En las páginas que siguen, dedicadas a la hermenéutica del problema, intentaremos sopesar debidamente las razones de cada perspectiva. Antes queremos fijarnos de manera general en lo que tienen de común ambas visiones.

191. Nos inspiramos en C. K. Barret, *Holy Spirit*, 23-24.
192. Sobre el sentido general de la concepción virginal en Lucas y Mateo, cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn*, 18-25.

La concepción virginal es ante todo un signo (expresión) de la presencia creadora del espíritu. Jesús no es simplemente un hombre que ha nacido por influjo providente del espíritu que cura a una mujer estéril (Lc 1, 36), en la línea del AT. Para Dios no hay imposibles (Lc 1, 37): por eso, cuando llega el momento culminante, cuando surge la nueva creación, hay un comienzo que desborda todas las pasibilidades de la tierra; Jesús nace de una virgen.

Ciertamente el espíritu podía lograr que, siendo el hijo de María y de José, Jesús naciera del misterio más íntimo de Dios, como su Hijo. ¡Nada hay imposible para Dios! Pero sólo haciendo que proceda de una virgen que no cuenta con la fuerza germinante de su marido se descubre de un modo diáfano que el principio y fundamento de Jesús está en el mismo espíritu divino. Dentro de la lógica del AT, reflejada claramente en Lucas, la virginidad refleja un grado de pequeñez o incapacidad mucho más grande que el de una mujer estéril. Por eso, el nacimiento de Juan se sitúa dentro del AT, desde un Dios que cura la esterilidad de una mujer anciana (Lc 1, 5-25). Pues bien, ese milagro es signo de un prodigio más excelso (cf. Lc 1, 36): la concepción y nacimiento a partir de una virgen. La virginidad —grado supremo de la incapacidad de concebir— se presenta así como el negativo sobre el que puede reflejarse la obra del espíritu. María (Lc 1, 35) y José (Mt 1, 20-21), modelo de todos los creyentes, descubren en la virginidad el signo de la obra del espíritu. [193]

La virginidad de María es, por tanto, un medio que se ajusta a la potencia creadora de Dios que no requiere del influjo de un padre de la tierra (semen masculino). La presencia de la madre era necesaria; sin ella, el niño dejaría de ser hombre. Asegurada por María su plena humanidad, la tradición cristiana se ha sentido inclinada a mostrar la trascendencia de Jesús al presentarlo como efecto inmediato del espíritu. Por eso, porque nace de una virgen, se podrá decir que el niño es plenamente el hijo de Dios (Lc 1, 35); podrá añadirse que es el mismo Dios presente entre los hombres (Mt 1, 23).

Precisada de manera física o teológica, la virginidad es un signo de la obra del espíritu que actúa en el surgimiento de Jesús; es presupuesto y es señal de que Jesús es hijo del Altísimo.

193. Las razones expuestas aparecen corrientemente en los estudios sobre el tema. Cf. G. Schneider, *o. c.*, 113-114; L. Legrand, *Fecondité virginale selon l'Esprit dans le NT*: NRT 84 (1962) 791-794; H. F. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt*, 21; H. Räisänen, *Die Mutter Jesu*, 84.

Expuesto de manera lógica, el tema debería terminar aquí, dejando para otro estudio más preciso la discusión sobre la historia. Pensamos, sin embargo, que actuando de esa forma defraudaríamos la esperanza (¿curiosidad?) de algunos que pretenden resolver ese problema. Por eso decidimos plantearlo en lo que sigue.

3. *Hermenéutica y teología*

Debemos comenzar diciendo que el tema del valor histórico de la virginidad de María no constituye un elemento fundamental de nuestra fe. La filiación divina de Jesús, su concepción por el espíritu, no dependen de una realidad biológica, aunque hayan podido expresarse simbólicamente por medio de ella. El mismo tema de la virginidad cristiana y el celibato sacerdotal se fundamentan en otras dimensiones del misterio de Cristo y de la iglesia. [194]

De todos modos, el problema tiene una importancia relativamente grande: en su respuesta entran en juego el sentido de la hermenéutica bíblica, la interpretación de un magisterio eclesial prácticamente uniforme durante 18 siglos, la valoración de los hechos dentro de la historia salvadora... Entra, en fin, la piedad de la iglesia que ha visto en María a «la Virgen». Por todo esto, aunque no sea primordial, el tema tiene su importancia. Para estudiarlo de manera más precisa lo queremos estructurar del siguiente modo: a) concepción virginal y preexistencia; b) la historia y la interpretación; c) ¿es posible una nueva formulación teológica?

a) Concepción virginal y encarnación del Hijo preexistente

Comenzamos con un dato conocido: las diversas representaciones del origen de Jesús intentan reflejar un mismo hecho: Dios es fundamento de Jesús, el Cristo, de tal forma que su vida y su función sólo se explica a partir de este principio. Cada una ilumina un aspecto del misterio, de tal forma que sería peligroso objetivar alguna de ellas, convertirla en absoluta y permitir que las demás vengan a hacerse secundarias.

194. Cf. R. E. Brown, *Virginal conception*, 21-22. También J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca ³1976, 238, observa que Jesús podía ser hijo de Dios habiendo nacido de José y María.

Pues bien, entre las diversas representaciones hay dos que han recibido una importancia peculiar: se trata de la preexistencia y concepción por el espíritu. Es posible que en el NT no posean un valor determinante. Ninguna es punto de partida de la fe, ninguna ocupa el centro de las grandes teologías, a no ser la preexistencia en Juan. Sin embargo, dentro de la historia de la iglesia, las dos han llegado a ser determinantes, sirven de base a las distintas formulaciones doctrinales y han entrado en la conciencia de los fieles.

Pues bien, la diversidad de presupuestos que subyace en el fondo de estas representaciones se ha tomado como fundamento teológico de una de las críticas más duras contra el nacimiento virginal de Jesús. Las palabras de W. Pannenberg son, quizá, las más significativas:

> La leyenda de la concepción virginal de Jesús se encuentra, por su contenido, en una contradicción insoluble con una cristología de la encarnación del hijo de Dios preexistente, tal como se presenta en Pablo y en Juan. Porque, según nuestra leyenda, Jesús ha *venido a ser* hijo de Dios unitivamente en virtud de la concepción de María. Según Pablo y Juan, por el contrario, el hijo de Dios ha existido ya antes y, como ser preexistente, se ha unido con el hombre Jesús. «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley...» (Gál 4, 4). Por esto hay que descartar la posibilidad de considerar con Karl Barth que estas dos formas distintas de concebir el origen de la filiación divina de Jesús formen parte del misterio de la encarnación y del signo que a ella se refiere. La concepción virginal no es el signo del misterio de la encarnación del hijo de Dios preexistente, no se refiere a este misterio, sino que por la estructura de su planteamiento ideológico están en contradicción con él. [195]

Partiendo de estos presupuestos, Pannenberg puede afirmar que todo el relato sobre la concepción virginal comporta los rasgos de una leyenda etiológica en que se intenta comprender el sentido del título de hijo de Dios. [196]

Hemos querido citar las palabras de Pannenberg porque son extraordinariamente significativas y reflejan una mentalidad bastante común en nuestros días: si el tema de la preexistencia es válido, el tema de la concepción virginal carece de sentido porque va en contra de la posibilidad de una encarnación del hijo preexistente.

195. W. Pannenberg, *Cristología*, 177 y 178.
196. *Ibid.*, 185. Cercano a Pannenberg H. Grass, *Glaubenslehre*, 120. Exposición del problema en R. E. Brown, *Virginal conception*.

Pues bien, con todos los respetos por Pannenberg, y aun admitiendo el valor particular de alguna de sus precisiones, estimo que su juicio general es poco afortunado. No creo que un teólogo tenga el derecho de absolutizar la preexistencia —¡olvidarse de que es una representación!— y juzgar desde ella el valor de la concepción por el espíritu. Me asistirán los mismos derechos —¡y quizá alguno más!— si quisiera realizar la operación contraria: preexistencia y concepción se contradicen; pues bien, ¡peor para la preexistencia! Jesús empieza a ser hijo de Dios desde el momento en que, por obra del espíritu, ha nacido entre los hombres (es un hombre). Por eso, dentro de sus posibles expresiones legendarias, el relato de la concepción por el espíritu me sirve de principio de interpretación. La preexistencia, en cambio, no es más que una leyenda mitológica que destruye la humanidad de Jesús al identificarle con una figura celeste más antigua.

Pero juzgo que esa crítica estaría también fuera de lugar: no se trata de enjuiciar una representación partiendo de la otra; se trata de penetrar en el sentido de las dos; saber lo que significa una representación y descubrir que tanto una como otra —y las restantes a que ya nos hemos referido— intentan presentar de forma comprensible un hecho que sobrepasa todas las teorías y argumentos: Jesús es la presencia de Dios entre los hombres (es hijo de Dios, Dios con nosotros).

Precisamos. Las dos visiones pretenden expresar un hecho primordial: Jesús proviene de Dios. *La preexistencia* señala el valor trascendente de Jesús desde su estancia primigenia en lo divino; por eso, porque ya existía como Hijo en el principio, no es preciso acudir a ningún tipo de milagro histórico-biológico. *La concepción por el espíritu* pretende señalar esa misma trascendencia de Jesús, pero la muestra a través de un milagro de tipo biológico (*concepción virginal*); *y es ahí donde se encuentra la* raíz de todos los problemas.

Desde un punto de vista teológico, el milagro es la expresión o si se quiere el símbolo y señal de la presencia (la actuación) de Dios entre los hombres. En un plano natural de ciencia, el milagro se presenta como superación de las leyes físicas del mundo (en nuestro caso las biológicas).

Apliquemos esta idea. Evidentemente las representaciones del nacimiento de Jesús que están ligadas a la pascua (Rom 1, 3-4), el bautismo (Mc 1, 9-11) o preexistencia (Flp 2, 6-11; Gál 4, 4), reflejan un milagro de carácter teológico; es más, señalan el milagro por antonomasia, es decir, la presencia decisiva de Dios para los hombres (en la historia de los hombres). Pero ese milagro se

sitúa en el plano de la fe y carece de implicación científico-biológica, a no ser que la tumba vacía se interprete como un prodigio físico. En otras palabras, el milagro teológico no se refleja en forma de milagro de la naturaleza (superación constatable de las leyes del mundo).

También en nuestro caso nos hallamos, ante todo, con un hecho de carácter estrictamente teológico: el nacimiento del hijo de Dios por obra del espíritu. Aquí está el centro del relato de Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25. Sin embargo, los textos evangélicos nos dicen que el milagro teológico se expresa (se refleja) a través de un prodigio de carácter físico-biológico: la concepción virginal. ¿Qué sentido tiene el plano físico? ¿Es simplemente un signo del misterio teológico más alto? ¿Ofrece realidad y autonomía? Con esto pasamos al siguiente tema.

b) ¿Teologúmenon o dato histórico-biológico?

Por dato histórico entendemos un acontecimiento que sucede en el plano de los hechos y se puede (o se podría) constatar de una manera científica y externa. Se trataría en nuestro caso de un hecho de carácter biológico: la concepción de un niño sin necesidad de semen masculino. Con la palabra teologúmenon, en cambio, nos estamos refiriendo a un dato primordial y exclusivamente teológico: las leyes naturales siguieron su curso; José mantuvo relaciones maritales con María; pero a través de ese contacto interhumano se actualizaba la mano poderosa de Dios, de tal manera que el surgimiento del niño fue en el fondo la actuación definitiva del espíritu divino, la génesis primordial del hijo de Dios.

Nuestro problema, formulado estrictamente, dice: ¿cómo interpretar los datos de la Biblia? ¿se requiere el hecho histórico? ¿o nos basta con los datos teológicos que están en su trasfondo? Pretendiendo ser neutrales, expondremos las razones a favor y en contra de la historicidad de la concepción virginal [197]. Pues bien, en favor del hecho histórico pueden aducirse las siguientes:

197. Sobre el tema existe actualmente una extensa bibliografía. A continuación seleccionamos algunos de los trabajos más importante o significativos: J. M. Alonso, *Cuestiones actuales. La concepción virginal de Jesús*: EphMar 21 (1971) 63-109, 257-302; C. K. Barret, *Holy Spirit*, 5-24; J. Blinzer, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart, 1967; Th. Boslooper, *Virgin birth*, especialmente 189-273; I. Broer, *Die Bedeutung der «Jungfrauengeburt» im Matthäusevangelium*: BibLeb 12 (1971) 248-260; H. J. Brosch - J. Hasenfuss (ed.). *Jungfrauengeburt Gestern und Heute*, Essen 1969; R. E. Brown, *Virginal conception*; E. Brunner-Traut, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen*: Zeitschr. für Rel. und Geistesgeschichte 12 (1960) 99-111; M. Dibelius, *Jungfrauensohn*; D. Edwards,

1) La primera y la más obvia es que Mateo y Lucas nos quisieron transmitir algo que había sucedido en realidad. Los dos aceptan lo que narran; los dos piensan que Jesús fue concebido como dicen, especialmente en el caso de Lucas, que en su prólogo se muestra cuidadoso con la historia (Lc 1, 1-4); por eso es muy difícil suponer que nos engañen. Consiguientemente, en el nivel más evidente y confiado de lectura de la Biblia, es necesario que aceptemos como un hecho la concepción virginal, por el espíritu. [198]

2) La segunda razón se mueve en el plano del contexto histórico. Durante casi un siglo de trabajo despiadadamente libre y exigente, los más sabios exegetas han querido demostrar que la concepción virginal se explica partiendo del ambiente religioso israelita o pagano. Como ha mostrado nuestro estudio, ese trabajo no ha llegado a un resultado decisivo; se han hallado numerosas coincidencias, pero puede asegurarse con certeza que nuestro tema no ha nacido del entorno religioso. Los textos nos sitúan ante un dato que es único. ¿No será preferible explicarlo como un hecho de la historia? [199]

3) La tercera razón presupone que sólo admitiendo el dato biológico tiene sentido el mensaje cristiano que allí se transmite. En otras palabras, la misma realidad del contenido religioso de

The virgin birth in history and faith, London 1943; M. S. Enslin, *The christian stories of the nativity*: JBL 59 (1940) 317-338; G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge*, Göttingen 1932; A. Feuillet, *L'Esprit saint et la mère du Christ*: Bull. Soc. Fran. d'Etud. Mariales 25 (1968) 39-64; K. S. Frank (ed.), *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970; J. Galot, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus*: NRT 82 (1960) 449-469; H. Gese, *Natus ex Virgine*, en *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, 73-89; P. Grelot, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus*: NRT 94 (1972) 462-478, 561-585; J. Hasenfuss, *Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte*: Catholica 26 (1969) 1-15; F. Kattenbusch, *Die Jungfrauengeschichte Jesu als Haggada*: Theol. Stud. und Kritiken 102 (1930) 454-474; R. Laurentin, *Sens et historicité de la conception virginale*, en *Studia medievalia et mariologica*, Roma 1971, 515-542; L. Legrand, *Fecondité virginale selon l'Esprit dans le NT*: NRT 84 (1962) 875-805; H. Leisegang, *Pneuma Hagion*; J. G. Machen, *The virgin birth of Christ*, New York 1930; C. S. Mann, *The historicity of the birth narratives*, en *Historicity and chronology in the NT*, London 1965, 46-58; J. McHugh, *The mother*, 269-374; O. Michel - O. Betz, *Von Gott gezeugt*: Beihefte zur ZNW 26 (1960) 3-23; J. Michl, *Die Jungfrauengeburt im NT*: Mariologische St. 4 (1969) 145-184; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Berlin 1924; O. A. Piper, *The virgin birth*: Interpretation 18 (1964) 131-148; G. Schneider, *Jesu Geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34f)*: TPQ 119 (1971) 105-116; P. Schoonenberg - J. M. Alonso, *La concepción virginal de Jesús, ¿historia o leyenda?*: EphMar 21 (1971) 161-216; V. Taylor, *The historical evidence for the virgin birth*, Oxford 1920; H. F. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt*; J. Wilkinson, *Apologetic aspects of the virgin birth of Jesus Christ*: Scott. Journ. of Theol. 17 (1964) 159-181.

198. En este plano se mueve el argumento de G. Machen, *o. c.*, 385 s y gran parte de la exégesis católica.

199. Cf. R. E. Brown, *Virginal conception*, 59-65.

nuestros textos exige la verdad histórica del hecho. Sólo así aparece Dios de forma trascendente y creadora, haciendo que la salvación de Jesús provenga desde fuera y no se pueda confundir con un producto inmanente de la tierra [200]. Sólo entonces puede sostenerse que la parte que los hombres juegan en el misterio de la encarnación es primordialmente receptiva; María virgen es el símbolo de la humanidad que, siendo negativa y careciendo por sí misma del poder de salvación, acepta el don divino de la gracia [201]. Finalmente, se ha pensado que la nueva creación de que nos habla Pablo en Rom 5 y 1 Cor 15 exige un comienzo real: ese nuevo comienzo es precisamente el nacimiento de Jesús, que viene desde arriba (nace de una virgen). [202]

4) Como razón última se cuenta el testimonio de la iglesia. No hay duda ninguna de que a lo largo de casi 18 siglos los cristianos han vivido en la certeza de que la concepción virginal de Jesús constituye un hecho de la historia. El dato es suficientemente conocido y no es preciso demostrarlo de nuevo. [203]

A primera vista parece que estas razones constituyen un testimonio absolutamente irrefutable de la verdad histórica del hecho de la concepción virginal. Desde el argumento negativo (no hay explicación partiendo del contexto) hasta las pruebas positivas de carácter bíblico, teológico y magisterial, todo nos lleva a suponer que nos hallamos ante uno de esos misterios primordiales que es preciso aceptar sin discusión: naciendo de una virgen, el hijo de Dios ha querido introducir sobre la tierra la semilla de la nueva creación. Sin embargo, vistas con mayor rigor y una por una, las razones se nos vuelven refutables. Veamos.

1) Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25 no pueden explicarse en un contexto de preguntas modernas por la historia. Ciertamente les importa el fundamento de la historia: la presencia de Dios en Jesucristo y el comienzo de la nueva creación que está surgiendo. Pero dentro del género literario en que se mueven y conociendo

200. Cf. G. Machen, *o. c.*, 287.

201. En el campo de la dogmática este argumento ha sido utilizado por K. Bartht, *Church dogmatics* I/II, Edinburgh 1956, 172-202. Exponen su postura Th. Boslooper, *The Virgin*, 227-228; J. McHugh, *The mother*, 338-342.

202. J. McHugh, *The mother*, 330-338. En esta misma línea parece que puede situarse la respuesta interrogante que ofrece al problema O. González, *Aproximación*, 487-489, nota 408.

203. Llegan a esta conclusión los grandes historiadores del problema von Campenhausen, *Jungfrauengeburt*, 5, 69; Th. Boslooper, *The Virgin*, 27-51; R. E. Brown, *Virginal conception*, 47-52. De todos modos, es preciso señalar que Justino se ha referido a unos judeocristianos de su tiempo que, no aceptando la concepción virginal, parecían vivir en comunión básica con el resto de la iglesia. Cf. H. F. von Campenhausen, *o. c.*, 16; R. E. Brown, *o. c.*, 50-51.

el simbolismo fundamental de su exposición, debemos afirmar que sus relatos de la infancia no han querido presentar ni demostrarnos datos nuevos. No añaden datos a los datos conocidos de la vida pública y la pascua, sino que se limitan a expresar de una manera distinta (laudatoria, proemial, aggádica) aquello que sabemos ya por otras fuentes. Por eso, no es preciso suponer que la concepción virginal pertenece a los hechos de la biología o de la historia; y mucho menos cuando los mismos evangelistas (cf. Lc 2) parece que después se olvidan de ese dato. [204]

2) Ciertamente, confesamos que el contexto religioso de Israel y el paganismo es incapaz de explicarnos ese dato. ¡Es más!, pensamos que debía ser así. Constituyendo una representación adecuada del misterio fundamental del cristianismo, la concepción por el espíritu tenía que superar o desbordar a todas las anticipaciones judías o paganas. Además, desde hace más de cuarenta años, el problema ya no está en saber si influyen o no influyen los antiguos mitos. Publicando en 1932 su trabajo sobre la concepción virginal, M. Dibelius situó el problema en otra perspectiva: hecho o teologúmenon. Tales son las dos posibles soluciones. Por eso, el argumento se halla inútilmente planteado. [205]

3) Los que afirman que el mensaje de la concepción por el espíritu no puede sostenerse sin el hecho histórico-biológico de la carencia de semen masculino, están mezclando dos órdenes de datos: con varón o sin varón el surgimiento de Jesús trasciende todas las posibilidades de la tierra. La receptividad del hombre ante la gracia no se puede confundir con la carencia biológica de semen masculino. Finalmente, la nueva creación de que nos habla Pablo no se fundamenta en un principio biológico, sino en todo el transcurso de la pascua (muerte y resurrección). Los defensores del valor histórico de la virginidad parecen estar obsesionados por la necesidad de salvaguardar la realidad (la novedad, la autonomía) del hecho cristiano. Pues bien, el hecho al que aluden y que todos defendemos no se puede identificar con el surgimiento inconsciente (prehumano) de un hombre, sino con la certeza de que toda su vida es presencia de Dios y su muerte es principio de la realidad escatológica. Los relatos de la concepción de Jesús son cristianos por aludir precisamente a ese misterio (la vida, muerte y resurrección). Tomados en sí mismos, como afirmación de un milagro biológico, serían simplemente un mito prehumano (al me-

204. Cf. P. S. Minear, *The interpreter*, 3-22; R. E. Brown, *Virginal conception*, 53-55, 59-60; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 44; R. Fuller, *Foundations*, 195.
205. M. Dibelius, *Jungfrauensohn*, 35 s; cf. J. McHugh, *The mother*, 318-321.

nos en lo referente a Jesús). Sólo al situarse en una perspectiva pascual, la concepción de Jesús se convierte en signo (transparencia) de la obra de Dios que le ha enviado, que le llama desde el mismo surgimiento y le sostiene.[206]

4) Nos queda el argumento de la tradición eclesial. Es evidente que en el pasado la historicidad de la concepción virginal ha parecido formar parte de los dogmas de la iglesia. En estos últimos años, la perspectiva general es diferente. Se podría afirmar que la iglesia ha repetido simplemente las afirmaciones de Lc 1, 26-38 y Mt 1, 18-25 sin darles más valor que el contenido allí. Por otra parte, la teología está reflexionando sobre el alcance y el sentido de la infalibilidad eclesial. Quizá se podía aludir al hecho de que son bastantes los teólogos católicos que ponen en duda o que niegan la historicidad de este dato; pensamos sencillamente que no puede llamárseles herejes; por eso, el argumento de la doctrina eclesial ya no convence del todo.[207]

Al lado de estos argumentos, los autores que dudan del valor histórico de la concepción virginal acuden también a otras razones. Para ser justos debemos exponerlas: 1) La concepción por el espíritu no pertenece a los datos primordiales del kerygma y sólo ha sido atestiguada en textos de una tradición relativamente tardía[208]; 2) Pablo y Juan no sólo desconocen este teologúmenon, sino que parecen oponerse a su mismo planteamiento: Jn 1, 13 atribuye un tipo de origen virginal a todos los cristianos, y Gál 4, 21-31 les aplica la concepción por el espíritu[209]; 3) además, dentro de un conjunto de representaciones teológicas del origen de Jesús, que se mantienen siempre sobre un nivel de datos teológicos, parece improcedente salirse de ese plano y atribuir sentido histórico-biológico a la concepción por el espíritu[210]; 4) finalmente, el hecho de una concepción virginal suscita una serie de problemas biológicos difíciles de conciliar con el sentido trascendente y recreador que ofrecen los textos evangélicos.[211]

206. Las observaciones precedentes están en la base de gran parte de la literatura más reciente sobre el tema: cf. Th. Boslooper, *The Virgin*, 230-232; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 43 s.

207. Sobre la disputa en torno a la concepción virginal, cf. J. M. Alonso, *o. c.*; R. E. Brown, *Virginal conception*, 22-30.

208. Cf. J. Hasenfuss, *o. c.*, 14; A. Vögtle, *Offene Fragen*, 47-48.

209. A. Vögtle, *o. c.*, 48-51; H. F. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt*, 10-14; R. E. Brown, *o. c.*, 56-59; H. Küng, *Christ sein*, 446; H. Räisänen, *Die Mutter*, 46-51, muestra que Marcos no supone un origen virginal de Jesús.

210. A. Vögtle, *o. c.*, 51-52; G. Schneider, *o. c.*, 114-115.

211. Cf. J. A. T. Robinson, *The human face*, 46-56.

Por todo esto juzgamos que es, al menos, muy aventurado defender a rajatable la realidad histórica de la concepción virginal. Nuestra conclusión no quiere ser absoluta. Nos movemos en el campo de la exégesis y pienso que sería aventurado atreverse a definir desde ese plano. Sin embargo, de una forma al menos negativa, nuestro juicio es el siguiente: el análisis bíblico no exige que la concepción virginal constituya un dato histórico. Pero el problema no se juega en el campo de la Biblia. Por eso debemos pasar a la teología.

c) ¿Una nueva formulación teológica?

La situación actual parece ser contraria a soluciones extremistas. Y extremistas son, al menos de una forma general, las posiciones de aquellos que suponen que el problema se encuentra definido, de manera positiva o negativa.

Extremista es, por ejemplo, H. Küng cuando propugna que el nacimiento virginal no puede ser un acontecimiento histórico-biológico [212]. Juzgo que H. Küng está en lo cierto cuando afirma que el NT ofrece otras maneras de expresar el origen divino de Jesús; le sigo cuando añade que actualmente no se puede obligar a nadie a que acepte la concepción virginal como un hecho biológico. Pienso, sin embargo, que el problema no se encuentra todavía decidido, de tal forma que es inmensamente aventurado el afirmar que la concepción virginal sólo puede ser un símbolo. [213]

Igualmente extremista es la manera de pensar de aquellos que suponen que, por ser hijo de Dios, Jesús no pudo tener sobre la tierra un padre humano: para revelar la filiación divina desde dentro de su misma realidad humana, era preciso que Jesús naciera de una madre virgen [214]. En esa línea se mueve la afirmación de aquellos que suponen que el principio de la vida de Jesús tuvo que ser el *agapē*; el *eros* de la tierra —unión matrimonial de José y María— estaría en contradicción con el amor original de Dios que se presenta en Cristo [215]. Esto se llama confundir cielo con tierra, suponer que el dato humano (el padre o el amor del mundo) pueden hacer la competencia al Padre o al amor del cielo:

212. *Christ sein*, 447.
213. *Ibid.*, 441-447.
214. J. Galot, *La conception virginale*: Gregorianum 49 (1968) 568-569.
215. R. Laurentin, *o. c.*, 537-542.

¡sólo se concede a Dios lo que se quita al mundo! Se trata de una forma de teología que juzgo poco afortunada, al menos vista desde una perspectiva actual.

En medio de esos extremismos existe un gran camino. Es el camino de aquellos que, como H. Schürmann, después de realizar un detenido análisis de Lc 1, 26-38, confiesan que por sí misma la exégesis no puede formular una solución definitiva [216]. Es el camino del Catecismo holandés, que se esfuerza por exponer el dato positivo del misterio, sin entrar en discusión sobre el aspecto histórico del tema [217]. Es la posición del mismo P. Schoonenberg que, cierto de la filiación divina de Jesús, intenta precisar su dimensión de historia [218]. Todos ellos y otros muchos que sería largo referir, desde posturas más o menos avanzadas, siguen intentando situar el contenido de la concepción virginal. Saben que el hombre no es competidor de Dios. Por eso era posible que Jesús tuviera un padre humano y fuera la expresión del *eros* (matrimonio). Pero saben, a la vez, que con Jesús comienza la nueva creación; por eso sospechan que podría iniciarse a partir de una intervención especial de Dios que haga innecesaria la existencia de un padre humano.

Como un ejemplo de moderación se pueden citar las reflexiones de R. E. Brown. En su opinión, todos los datos científicamente controlables nos sitúan ante un problema que no ha sido resuelto todavía; por eso es necesario que la búsqueda prosiga, dentro de un clima de responsabilidad pastoral y de diálogo ecuménico [219]. La búsqueda supone un replanteamiento del sentido de la autoridad eclesial: está en juego la credibilidad y el valor de la Biblia, tan querida para los protestantes; está en juego el magisterio tradicional de la iglesia, tal como lo han entendido hasta ahora gran parte de los católicos. Por eso es necesario dialogar sobre el problema con sensibilidad y valentía, con sinceridad y arraigo en el pasado, sin opiniones preconcebidas y sin críticas inútiles. [220]

Como afirma H. Schelke, en el caso de que la teología católica interprete la concepción virginal en forma de teologúmenon que se ha expresado a través de un «mitologúmenon», son muchas las cosas que tienen que cambiar en nuestra iglesia. Debe reformu-

216. *Lukasevangelium*, 58-64, especialmente 63-64.
217. *Le catéchisme hollandais*, Paris 1968, 104-107.
218. P. Schoonenberg - J. M. Alonso, *o. c.*, 189-191 y 207-208.
219. R. E. Brown, *Virginal conception*, 66-67.
220. *Ibid.*, 67. Sobre el problema de «autoridad» de la Escritura que se plantea en torno a este tema, cf. G. Machen, *o. c.*, 385 s.

larse el tema de la infalibilidad de la Biblia y magisterio, ha de mudar la conciencia de los creyentes y la misma doctrina mariológica [221]. Ante estas cuestiones y ante el giro hermenéutico que implican, O. González se pregunta: «Operada esa revolución, ¿la resultante de verdad histórica, de sentido teológico y significación soteriológica sería mayor?» [222]. Evidentemente es imposible responder a esa pregunta. Nadie entre nosotros puede ser un futurólogo. Pienso, sin embargo, que el móvil primordial de toda teología es la verdad. Por eso, ante la urgencia de expresar y formular esa verdad —sea cual fuere—, ningún riesgo nos puede parecer definitivo.

Pensamos según eso que el diálogo y búsqueda en torno a la concepción virginal puede y debe seguir, siempre que se respeten las siguientes exigencias:

1) El centro del problema no está en la virginidad de María, sino en el origen de Jesús. Por eso es necesario comenzar a plantearse con mayor seriedad y exigencia teológica el sentido de las diversas representaciones de ese origen, y en especial la preexistencia y concepción por el espíritu. Cuando el tema se sitúe en este plano quizá desaparezcan muchas de las posibles dificultades.

2) Pasando a la concepción por el espíritu, es preciso superar una visión estrictamente biologista del problema. Pienso que a la altura de lo humano en que se mueve toda nuestra teología, el tema de la concepción y nacimiento han de entenderse primordialmente en un sentido psicológico, sociológico y espiritual. Indudablemente un niño procede del semen paterno y materno; sin embargo, el origen propiamente humano se juega en el plano del influjo psíquico y social. Quizá la teología debería recordar esta verdad: mientras los animales inferiores nacen ya formados, el hombre viene al mundo sin hacerse; por eso, el verdadero proceso del nacimiento continúa a través de los primeros años (el Edipo, etcétera). Sinceramente, ignoro las consecuencias que este planteamiento nos depara; pero pienso que es urgente formular nuestro problema en este plano. [223]

221. K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 182.
222. *Aproximación*, 489, nota 408.
223. A la luz del Edipo cambia un poco el sentido del padre y de la madre. Por eso el psicólogo tiene el derecho de extrañarse de nuestra perspectiva demasiado biologista de la maternidad. Pienso que al hablar de la «nueva creación» que surge con Jesús hay que aludir a su resurrección, a la novedad de su vida... y al sentido de su mismo surgimiento humano, precisado en perspectiva psicológica. Sea como fuere, estoy al menos seguro de que debemos abandonar el plano biologista en que se ha movido quizá con demasiada inflexibilidad la polémica en torno al nacimiento virginal. Hay que reconquistar los viejos datos pero en otra perspectiva.

3) Esto incide en la visión tradicional de la mariología. Me parece urgente un replanteamiento de la doctrina de la inmaculada concepción a la luz de la nueva antropología cristiana. Pero más urgente es todavía el conseguir un verdadero concepto de maternidad, en el que, sin negar la realidad de lo biológico, se ponga el acento en los datos psicológicos y personales. La mariología precedente lo ha sabido, pero quizá por prevenciones de tipo cristológico no ha podido sacar todas las consecuencias que implica esta postura: la personalidad humana de Jesús ha nacido al contacto con María; desde María pudo abrirse hacia el misterio de Dios al que ha llamado Padre; desde María ha descubierto la urgencia y la verdad del reino... Todo esto nos parece fundamental, muchísimo más importante que el posible dato de una virginidad biológica, que ciertamente, con esto, no estamos excluyendo *a priori*.

4) La búsqueda de nuevas bases teológicas se debe hacer de una manera radicalmente positiva. Por eso no podemos ofrecer causa de escándalo a los miles de «pequeños» que confían en María y que la invocan como «virgen». Durante siglos, su creencia ha servido para expresar el misterio de la encarnación. Quizá mañana precisen su fe de una manera algo distinta. Pues bien, respecto a ellos el trabajo de la investigación teológica ha de ser de construcción y no de ruina. Por eso es inútil llevar a la calle disputas prematuras. Por eso es preferible fundamentar una mariología nueva en que, si hace falta, se pase en silencio el hecho de la virginidad biológica antes que suscitar divisiones inútiles entre los creyentes.

5) La exigencia teológica nos lleva, en fin, al replanteamiento de la autoridad de la escritura y de la iglesia. En este campo nuestro tema se sitúa dentro de una perspectiva más amplia. Su solución dependerá por tanto de la forma en que se enfoque en el futuro el tema de la autoridad. Nosotros sólo podemos afirmar que el campo se halla abierto.

VI. NOTA CONCLUSIVA: TRASFONDO EPIFANICO DEL ORIGEN DE JESUS

A lo largo de todo nuestro estudio nos dirige un mismo afán, el descubrir a Dios en Jesucristo. Nos importa Jesús, pues vislumbramos a Dios a través de su misterio y persona; nos importa

Dios, pues le encontramos en el fondo de Jesús y nos revela un rostro nuevo.

En esta búsqueda ocupa un lugar central la pascua, como plenificación de Jesús y comienzo de la realidad escatológica: la presencia transformante de Dios en la totalidad de nuestra historia. Sin embargo, esta visión pascual corría el riesgo de olvidar que el principio de esa nueva realidad es el Jesús de Nazaret; por eso debemos insistir en que es la misma realidad humana de Jesús la que ha resucitado, siendo trasparencia de Dios y campo del encuentro con su hondura.

Por la pascua descubrimos que el origen de Jesús se encuentra en Dios. Por eso hemos trazado los diversos planos en que viene a precisarse, partiendo de la parusía y resurrección y terminando en la preexistencia y concepción por el espíritu. El estudio de ese origen ha sido extraordinariamente valioso, pero puede hacernos olvidar que lo que importa no es un principio aislado de la vida de Jesús, sino toda su realidad humana, toda ese ir naciendo a la existencia que le determina desde la concepción hasta el momento de la muerte (y de la pascua).

Nuestro principio fundamental es la presencia de Dios en la persona humana de Jesús. No hace falta salir de la tierra y tender al futuro de arriba, parusía; no es preciso volver al origen, principio o preexistencia del que surge el Cristo. Basta con ahondar en su existencia humana —amor al prójimo, predicación del reino, entrega— para encontrarse con el misterio de Dios. Por eso debemos afirmar que la misma humanidad de Jesús es el lugar definitivo de la presencia (o expresión) del ser divino.

Teniendo esto en cuenta, añadimos que la pascua es verdadera si ilumina el sentido de Jesús, la trascendencia de su vida y el misterio de su obra, mirada desde el fin de la actuación en Dios (el mundo nuevo). Si nos saca de Jesús y nos conduce a un ser o realidad distinta— cualquiera que sea—, la pascua no es cristiana.

Lo mismo puede afirmarse del origen, tal como está reflejado en las diversas representaciones, y de manera especial en la concepción virginal y preexistencia. Concepción virginal y preexistencia son auténticas maneras de entender lo que es Jesús si nos indican el sentido de su vida y de su obra, partiendo del origen que las funda y las sustenta; si se toman en sí mismas, como expresión de un milagro, valioso por sí mismo y separado del conjunto de la vida de Jesús, terminan siendo un mito que pudiera ser hermoso, pero deja ya de ser cristiano.

Nuestro círculo se cierra siempre sobre un centro: la presencia de Dios en Jesucristo. Todas las representaciones apuntan hacia

ese misterio primordial; todas la suponen y explicitan. Los personajes en juego han sido siempre Dios como principio y Jesús como el que viene desde Dios. Los momentos y maneras del origen son en cierto modo secundarios. Lo que importa es la relación que se establece entre Jesús y Dios, el hecho de que ambos constituyen (realizan) el único misterio de salvación para los hombres. Tres de las representaciones —y precisamente aquellas que se encuentran más ligadas al tiempo de la vida humana de Jesús— sitúan su principio en ámbito de espíritu (resurrección, según Rom 1, 3-4; bautismo; concepción virginal). Las otras dos (parusía y preexistencia) no aluden directamente al espíritu. Pero sea de una forma u otra, se refieren siempre al encuentro de Dios y Jesús. Por eso, el mensaje primordial es siempre el mismo: surgiendo de la hondura de Dios y estando unido a él, Jesús le hace presente entre los hombres.

De las teologías del NT hemos de hablar más adelante. Cada una ofrece una perspectiva distinta. Pero en todas hay un fondo de misterio que es idéntico: Dios que está en Jesús. Adelantaremos brevemente su contenido.

Marcos interpreta toda la historia de Jesús como lugar de revelación de Dios. Por eso no ha necesitado hablar de su principio (preexistencia o concepción por el espíritu). Le basta con mostrar en el bautismo (Mc 1, 9-11) que Jesús viene de Dios. Le basta con decir, utilizando sus signos y palabras, que Jesús es el lugar de Dios entre los hombres.

Lucas y Mateo se desvían de algún modo del camino de Marcos. Mateo se ha fijado de manera preferente en el problema de la ley y el juicio. Lucas establece los momentos de la historia de Jesús. Ambos comienzan con un tipo de evangelio del nacimiento que interpreta la figura de Jesús a partir de su concepción por el espíritu. Sin embargo, los dos saben muy bien que Dios se ha revelado por medio de la vida de Jesús; por eso han retomado la inspiración fundamental de Marcos y han escrito un evangelio en que la misma vida humana del mesías se muestra traspasada por la pascua y aparece fundada en el «principio» radical del Dios que se revela en ella.

Pablo utiliza la visión de preexistencia, pero sitúa la plenitud de la obra de Jesús en el misterio de su muerte y resurrección. Sin embargo, el mismo Pablo ha colocado en el centro de su teología una expresión como ésta: «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo» (2 Cor 5, 19). Esta presencia de Dios en Jesús es el principio de su realidad, el sentido de su vida y de su muerte, la hondura de su pascua. Por eso, encon-

trarse con Jesús implica hallarse con la verdad de la justicia y salvación de Dios para los hombres (cf. 1 Cor 1, 30).

Esta visión epifánica de la presencia de Dios en Jesucristo constituye uno de los dos elementos fundamentales de la teología de Juan. Junto al tema de la encarnación del logos (Jn 1, 14) todo su evangelio testimonia esta certeza: quien ha visto a Jesús ha visto al Padre (Jn 14, 9). De esa forma Juan ha dejado el ejemplo más precioso de teología epifánica que hallamos en todo el nuevo testamento.

De manera muy distinta argumenta el Apocalipsis al hablar del nacimiento de Jesús y de su obra escatológica. Sin embargo, también aquí el principio más profundo lo constituye la certeza de que es Dios quien ha venido por Jesús y quien por medio de Jesús vendrá en el día del juicio decisivo.

Esto nos debiera bastar: esa visión que llamamos epifanía constituye como un centro de unión en que confluyen las diversas representaciones del origen de Jesús y los planteamientos de las distintas teologías que se ocupan de este tema. Sin embargo, queremos citar al menos un testimonio privilegiado de esta concepción. Lo constituye un *logion* central de documento «Q» que ha sido recogido por Mt 11, 25-27 y Lc 10, 21-22:

> Mi Padre me lo ha enseñado (o entregado) todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27 [NBE]).[224]

Las formas de utilizar las expresiones Padre-Hijo remiten a la tradición de las palabras en que Jesús alude a Dios como a su Padre. Esa experiencia se ha teologizado aquí de una manera pascual y apocalíptica. Jesús es, por un lado, el Hijo, aquel en el que Dios se manifiesta de una forma plena y absoluta. Dios se convierte en padre de Jesús, y de este modo entre Jesús y Dios se

224. La bibliografía sobre Mt 11, 25-27 es muy extensa. Tenemos en cuenta a L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt 11, 25-30*: EphThL 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-344; J. Ernst, *Anfänge*, 25-27; W. Grundmann, *Matth XI, 27 und die Johanneischen «Der Vater - Der Sohn» Stellen*: NTS 12 (1965-1966) 42-49; A. M. Hunter, *Crux Criticorum - Matt 11, 25-30. A re-appraisal*: NTS 8 (1961-1962) 241-249; W. Marchel, *Abba*, 139-168; T. W. Manson, *Sayings*, 78-80.

Sobre la cristología del Q, cf. H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 164-175; H. E. Tödt, *Menschensohn*, 212-245; R. E. Edwards, *An approach to a theology of Q*: Jorn. of Rel. 51 (1971) 247-269; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972; S. Schulz, *Q die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972. Para la página que sigue utilizamos de forma especial la exposición sobre Mt 11, 25-27 de F. Hahn, *Hoheitstitel*, 321-331.

establece un misterio peculiar de unión reveladora. «Nadie conoce al Hijo sino el Padre» (Mt 11, 27). Este conocimiento significa elección y envío. El Padre elige a Jesús y le encomienda la misión de hacerle presente entre los hombres. «Y nadie conoce al Padre sino el Hijo». Sólo el Hijo vive en comunión de intimidad con Dios.

En todo este contexto conocerse implica estar unidos. Conocerse significa, dentro de la línea del AT, unión de voluntad, comunidad de vida y donación mutua de amor. El movimiento empieza desde el Padre que se expresa plenamente por el Hijo y, conociéndole, le entrega su verdad, su realidad y su misterio. El movimiento continúa por el Hijo que, sometiéndose absolutamente al Padre, le devuelve el don que ha recibido. Esta unidad se nos revela aquí a manera de «verdad abierta». Es una hondura de conocimiento en que penetran aquellos a quienes el Hijo se revela.

Aplicando esta experiencia radical a nuestro tema del origen de Jesús podemos formular las siguientes conclusiones:

1) En primer lugar, la revelación del Padre en Jesús se manifiesta en forma de origen constituyente de su persona. Jesús existe (es Hijo) en la medida en que el Padre le conoce. Este conocimiento no forma una especie de unión posterior, algo que sigue a la existencia de Jesús: su misma persona es fruto de este conocimiento. Por eso no hace falta formular ninguna representación especial de su origen (preexistencia, concepción por el espíritu...). Todo lo que es Jesús está surgiendo del conocimiento creador de Dios que le suscita.

2) Este primer movimiento culmina en un encuentro personal. Jesús no es simplemente el que recibe el origen desde el Padre. Recibiéndolo se abre creadoramente al Padre, le conoce en plenitud, le entrega su obediencia, su vida y su persona. De esta forma descubrimos que el origen no es un mero punto de partida, sino un momento integrador de aquel encuentro de amor en el que existen (coexisten) las personas del Hijo y el Padre.

3) Esta plenitud de amor en que se ligan Dios y Jesús constituye un misterio abierto en el que participan todos los que aceptan la verdad del evangelio. Es un misterio en que penetran los pobres de este mundo, a los que el Padre se revela (Mt 11, 25), a los que el Hijo quiere revelarse (Mt 11, 27). El origen, expresado en forma de comunión, termina siendo revelación salvadora para el hombre.

En estos versos del «Q», que la teología de Juan desarrolla de forma sistemática, se encuentra resumido todo el sentido del origen de Jesús. La realidad escatológica (fin de todo el cosmos) se encuentra aquí centrada en su principio generante, en el encuentro de Dios y de Jesús. Jesús proviene del misterio de Dios; vive nuevamente abierto a Dios y comunica a los hombres su verdad. De esto hablarán, de formas diferentes y desde ángulos distintos, las páginas que siguen.

6

EL ORIGEN DE JESUS EN LAS TEOLOGIAS DEL NUEVO TESTAMENTO

I. EL ORIGEN DE JESUS EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Repetidas veces hemos tenido que estudiar los diferentes elementos del tema del origen de Jesús en los sinópticos: hemos aludido a la venida apocalíptica del hijo del hombre, al surgimiento pascual, la transfiguración, bautismo y concepción por el espíritu. Estrictamente hablando, el tema ya está expuesto.

De todas formas, pensamos que la verdad de los sinópticos no puede limitarse a la verdad de sus diversos elementos. Marcos, Mateo y Lucas ofrecen un mensaje propio que debemos estudiar por separado. En Marcos trataremos del origen de Jesús como sentido de su vida. En Mateo y Lucas situamos el llamado evangelio de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) a la luz de sus obras respectivas. A pesar de la amplitud de material que ofrecen estos textos preferimos estudiarlos de una forma intensamente condensada. Una discusión en este campo sobrepasaría los límites de nuestra obra.

1. *Marcos y el origen de Jesús*

Pablo ha elaborado su visión teológica en contra del peligro de volatilización helenista de la figura de Jesús que tiende a convertirse en el señor divino intemporal que fundamenta la existencia de los hombres. Frente a ese peligro acentúa la importancia de la muerte y de la pascua de Jesús: en ella vienen a encontrarse Dios y el hombre.

Marcos continúa dentro de esa misma exigencia. Pero añade dos elementos. Por un lado es toda la vida pública de Jesús la que aparece como la actuación decisiva de Dios que llama a los hombres; cruz y resurrección siguen siendo primordiales, pero se interpretan como culmen y sentido del camino de toda una existencia. En este aspecto, Marcos ha ampliado a Pablo. También le

amplía de otra forma: advierte el peligro de reducir la realidad del mensaje cristiano a una verdad moral o a la esperanza escatológica del hijo del hombre [1] y pretende responder a ese peligro: la verdad moral y la esperanza escatológica se mueven todavía en moldes del antiguo judaísmo; lo propio de Jesús consiste en abrir para los hombres un camino de seguimiento que conduce hacia la muerte y culmina en la resurrección.

Fiel a su certeza, Marcos no puede decir lo que es Jesús trazando las líneas teóricas de su persona o de su obra; ni puede revelar su sentido acudiendo al misterio de su origen. A Jesús se le descubre en el proceso de seguimiento (personal y comunitario) que suscita el evangelio. Sólo haciendo nuestro ese camino le podemos conocer como Dios que se revela e invocarle como el hijo de Dios resucitado.

Así se comprende el comienzo del evangelio (Mc 1, 1 s). No lo forman unos relatos de la infancia que precisan el sentido de Jesús (Mateo y Lucas). No es tampoco una introducción teórica que muestra el sentido primigenio del Cristo (como en Juan o Hebreos). El evangelio comienza en una llamada de seguimiento que conduce hacia Jesús y viene a concretarse en el Bautista.

> El comienzo del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios (como está escrito en Isaías, el profeta: He aquí que envío a mi mensajero delante de tu persona...), fue Juan, bautizando en el desierto y proclamando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados (1, 1-4). [2]

Según esto, el evangelio tiene una prehistoria: Juan que invita a conversión y que bautiza. Es mas, todo ese destino de Juan se ha realizado sobre el campo de expectación que suscita el AT. Desde aquí, desde Juan que llama a penitencia, desde el AT que dirige hacia el Bautista, se comprende el mensaje de Jesús y se introduce su evangelio.

Pero el evangelio trata según Marcos del hijo de Dios. ¿Cómo lo sabemos? Para Marcos no se puede probar que Jesucristo sea hijo de Dios a partir de una visión en que se muestra que ha sido preexistente, ni por medio de una historia del nacimiento en que

1. E. Schweizer, *Jesus Christus*, 127-128, supone que la obra de Marcos representa, al menos de hecho, una superación de la unilateralidad teológica del Q donde se corre el riesgo de olvidar la vida y muerte de Jesús.
2. Cf. F. de la Calle, *Teología de Marcos*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, 31. Estudia ampliamente el tema R. Trevijano, *Comienzo del evangelio*, Burgos 1971.

se diga que proviene de la fuerza del espíritu. Su realidad divina se descubre únicamente al penetrar en la hondura y el valor de su existencia; al comprometerse en el seguimiento y advertir que es Dios quien se desvela a través suyo.

Por eso, el nacimiento humano de Jesús o la formulación ontológica de su origen divino no pertenece al evangelio. Mirado desde el mundo ese nacimiento carece de fuerza reveladora. Por eso, su madre y sus parientes pueden ser extraños al misterio (6, 1-6). Es más, madre y familia pertenecen al grupo de aquellos que no creen y rechazan la presencia de Dios en Jesucristo (3, 20-35). Por otra parte, formulada abstractamente, a modo de verdad genérica, y separada de la exigencia del seguimiento, cualquier forma de ver el origen divino de Jesús constituía un mito más entre los miles de los mitos de la tierra. Por situarse en esta radicalidad en la que el sentido de Jesús se entiende solamente en el compromiso del seguimiento, Marcos ha escrito el primero y, en el fondo, el único evangelio de la iglesia. [3]

Pero debemos añadir que Marcos se ha sentido obligado a encabezar su evangelio señalando el origen divino de Jesús. Nos referimos al bautismo. Juan era el comienzo del evangelio (1, 1-4). Jesús lo testifica viniendo a bautizarse. Pues bien, saliendo del agua, el cielo se rasga ante Jesús, el espíritu se posa encima de él y la palabra de la altura afirma: «Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (1, 11). Desde aquí podemos referirnos a la multiplicidad del origen de Jesús.

a) Proviene de María, dentro de una familia de este mundo. Sin embargo, contentarse con repetir ese dato significa ignorar su realidad más honda (cf. 6, 1-6; 3, 20-35).

b) Proviene de Dios (1, 11). Esta afirmación constituye un misterio que sólo Jesús y el Padre saben. Ninguno más ha escuchado la voz. Ninguno podría entenderla. Pero Marcos no tiene dudas; Jesús es ante Dios el Hijo. Los hombres deben descubrir ese misterio a través del seguimiento, tomando el camino que lleva de la cruz a la resurrección. Todo el evangelio consiste en un esfuerzo por hacer real y comprensible sobre un plano de seguimiento aquello que Jesús es ya desde el principio.

c) Por eso, tenemos que volver siempre a la introducción: el comienzo del evangelio de Jesús se encuentra en la llamada a

3. En el fondo, si utilizamos el sentido preciso que Marcos ha dado a la palabra «evangelio», ni Mateo ni Lucas ni Juan son evangelios: cf. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959.

conversión de Juan, en el camino del seguimiento. Descubrir a Jesús no significa ningún saber teórico. Los demonios le conocen; saben que es el hijo de Dios y lo proclaman temerosos (cf. 3, 11; 5, 7). Pero eso no les vale. No están dispuestos a seguirle y no le pueden conocer en el encuentro verdadero de la resurrección (renovación) de Galilea (cf. 16, 7).

Ese camino de seguimiento está cuajado según Marcos de negativas: la oposición de los fariseos que pretenden matarle (3, 6); el rechazo de sus conocidos y parientes que no aceptan sus pretensiones (6, 1-6); la negación de los discípulos que no acaban de entenderle (8, 14-21). Estas negativas constituyen como el fondo de la primera parte de Marcos [4]. A pesar de eso, la existencia de Jesús sigue siendo una llamada. Es una llamada a la que Pedro, en nombre de los doce, responde desde una perspectiva mesiánica de AT confesando que es el «Cristo» (8, 27-33), una llamada cuyo sentido se comprende sólo al aventurarse en el compromiso que lleva hacia la cruz que, según Marcos, se abre en el mismo momento de la confesión mesiánica (8, 31 s).

Desde una perspectiva de expectación israelita, Pedro creía conocer a Jesús llamándole el mesías que viene a cumplir las viejas esperanzas de su pueblo (8, 29). Jesús no acepta ni rechaza su confesión. La sitúa en un camino de fidelidad que conduce hacia la muerte. Fuera del seguimiento, la misma confesión de Pedro se convierte en mentira del Diablo (8, 31-9, 1).

En este camino que lleva a la cruz-resurrección (8, 31; 9, 31; 10, 32-34) se entienden las obras y palabras de Jesús, se desvela su verdad y se le puede aceptar ya como el hijo de Dios testimoniado en el AT (9, 2-8). Discípulo de Jesús es solamente aquel que se ha fiado en su palabra, que es palabra de Dios (9, 7) y que le sigue en el camino, dispuesto a perder su vida, poniéndose al servicio del evangelio [5]. Sólo así se abre el sentido de Jesús, su verdad de hijo de Dios, su realidad de salvador. Por eso, en el final, siguiendo a Jesús hasta la muerte, se podrá escuchar la voz del ángel de la resurrección que nos invita a Galilea hacia el encuentro verdadero: «allí le veréis»; comprenderéis su verdad; descubriréis su origen (cf. 16, 7).

Recorrido el camino, Jesús resucitado se desvela como aquel que de una forma radicalmente profunda anima la vida de la comunidad que un día brotó de sus manos, la comunidad de aquellos

4. Para la división de Marcos seguimos a E. Schweizer, *o. c.*, 129.
5. F. de la Calle, *o. c.*, 73.

que, buscándole, le siguen y continúan en el mundo la tarea que él mismo ha comenzado.[6]

Para aquellos que le siguen, Jesús aparece como el resucitado: a) un hombre que ha surgido de la entraña de los hombres, de María, en Nazaret de Galilea; b) pero un hombre que en su misma vida y su palabra, en todo su destino, hace presente la realidad de Dios sobre la tierra. Toda su persona constituye el ofrecimiento de Dios para los hombres: todo su destino es realidad de salvación de Dios para la tierra. El origen de Jesús es doble: Dios y Nazaret de Galilea. Jesús no viene de Dios porque ha nacido en el principio de la fuerza del espíritu; no viene de Dios por haber sido una entidad divina preexistente. Viene de Dios porque en el arco tan pequeño de su historia —el arco que lleva del bautismo en el Jordán hasta la muerte— ha hecho presente la realidad de Dios entre los hombres. Por eso, al terminar el evangelio, tenemos que volver hacia el principio, aceptar la invitación del Bautista y ponernos en camino con Jesús. Porque origen y final se unen. Sólo al comprometerse con él y descubrirle vitalmente puede entenderse su principio. Quien le quiere comprender sin compromiso está moviéndose en el plano de los mitos. Resumimos lo anterior diciendo: a) la comprensión del origen de Jesús no es un tema de teoría sobre la naturaleza del Cristo, sino un misterio de seguimiento personal y compromiso; se trata de aceptar la mano que Dios nos tiende a través suyo; b) el origen de Jesús no puede plantearse separado de su historia (muerte-resurrección). Fuera de esa vida, el tema del origen corre el riesgo de convertirse en mito. Tal es la gran lección que Marcos nos ha dado; una lección que no podremos olvidar cuando estudiemos los restantes autores del NT.

2. *El origen de Jesús en Mateo*

El evangelio de Mateo, que comienza con las palabras «libro de la genealogía de Jesús» (Mt 1, 1), se caracteriza por su fuerte concentración temática. Su contenido se puede estructurar con relativa facilidad en torno a tres motivos fundamentales: exposición de una exigencia moral (sermón de la montaña), urgencia de un juicio decisivo (25, 31-46, y afirmación de una presencia salvadora de Jesús dentro de la iglesia (18; 28, 16-20). Estos temas

6. *Ibid.*, 103.

se expanden a partir del misterio de Jesús y manifiestan (concretizan) su verdad o realidad para los hombres.[7]

El sermón de la montaña no proclama una verdad universal que sea válida en sí misma. Su ley traduce el don de vida de Jesús que, sobre el molde israelita de la ley —que es la expresión de lo divino—, se revela como fundamento de la auténtica existencia de los hombres.

Tampoco el juicio revela simplemente el contenido de la vida del hombre ante la hondura del ser de lo divino. El juicio es la expresión de la venida de Jesús sobre la historia, venida que se traduce en salvación de los pequeños y en sanción universal conforme a la conducta que se tenga respecto a esos pequeños. También esa figura de Jesús-juez se proyecta sobre el viejo fondo de la venida del Dios israelita que debe instaurar justicia y plenitud para la tierra.

Finalmente, la presencia de Jesús en aquellos que le aceptan se muestra como actualización (o realidad) de su pascua y no a manera de verdad genérica acerca de la ubicuidad de Dios o su constante acción sobre la historia de los hombres. De esa forma se transvasa a Jesús la experiencia israelita del influjo y de la estancia de Dios entre su pueblo.

Según esto, la obra de Mateo se mueve de manera constante e imperceptible sobre tres planos distintos: a) evoca sin cesar la experiencia de Israel, con las dimensiones fundamentales del Dios de la ley, de la promesa-juicio y la presencia salvadora en medio de los suyos (pacto); b) alude claramente a la vivencia de la iglesia; en ella se actualiza la ley, se vive en la tensión del juicio y se constata la presencia de Dios en Jesucristo; c) Mateo expresa finalmente el valor de su evangelio por medio de un pequeño sistema de verdades primordiales: presencia de Dios en nuestra vida, exigencia de un cambio de conducta, abertura hacia el juicio.

Este mensaje original de su evangelio se refleja en una estructura literaria que consta de tres momentos fundamentales: a) el primero abarca de 1, 1 a 4, 16 y nos presenta a Jesús como el hijo de Dios y de los hombres, el Cristo de Israel que superando la tentación de lo diabólico, se viene a precisar como principio de luz para las gentes; b) el segundo se extiende de 4, 17 a 16, 20, nos sitúa ante el mensaje de las obras y palabras de Jesús, precisa la división que ese mensaje ha suscitado y nos conduce hacia la ur-

7. Más detalladamente en J. Pikaza, *Teología de Mateo*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, 205-218.

gencia de una confesión creyente; c) el tercero (16, 21-28, 20) se refiere al camino de Jesús hacia la muerte; es el camino en que, de acuerdo con el mensaje sobre el reino, se ha fundado la esperanza escatológica y la vida presente de la iglesia.[8]

Para el estudio del origen de Jesús nos interesa solamente el prólogo (1, 1-4, 16) que, según la estructura que acabamos de esbozar, se ocupa de la génesis o genealogía de Jesús, el cristo, hijo de David, hijo de Abrahán (1, 1). Esto significa que Mt 1, 1 constituye el título de esta primera parte (1, 1-4, 16) lo mismo que 4, 17 («desde entonces, Jesús comenzó a predicar diciendo: Arrepentíos pues se acerca el reino de los cielos») y 16, 21 («desde entonces comenzó Jesús a mostrar a sus discípulos que debía ir a Jerusalén y padecer...») forman el título de la segunda y tercera parte, respectivamente. La costumbre bíblica y semita de utilizar las primeras palabras de un escrito como título es perfectamente conocida, de manera que es innecesario el demostrarlo. Esto significa que en el fondo todo el prólogo de Mateo trata del origen (o génesis) de Jesús.[9]

Pasando al interior del prólogo encontramos cuatro grandes unidades, paralelas entre sí (Mt 1 y 3 y Mt 2 y 4, 1-11)[10]. Mt 1 y 2 se ocupan directamente del doble origen de Jesús. Mt 1 le presenta como culminación y resultado de la historia de Israel, hijo de Abrahán y de David, efecto del espíritu; de manera semejante, y siguiendo un esquema de exposición que ya existía en Marcos, Mt 3 alude a Jesús como heredero natural de toda la historia de Israel, representada en Juan (3, 1-12) y, al mismo tiempo, muestra por medio del bautismo, que es el hijo de Dios por el espíritu (3, 13-17).

Dentro de un trasfondo de origen (cf. 2, 15 y 4, 3. 6), Mt 2 y 4, 1-11 alude de una forma más directa al sentido de Jesús. En moldes de una vieja narración piadosa de Israel, Mt 2 ha con-

8. *Ibid.*, 123-125. Seguimos fundamentalmente las observaciones de E. Krentz, *The extent of Matthew's prologue*: JBL 83 (1964) 409-441. Ese trabajo ha servido de punto de partida o de referencia para numerosos estudios sobre la estructura de Mateo; algunos de los más importantes son: J. M. Gibbs, *Mark 1, 1-15; Matthew 1, 1-4, 16; Luke 1, 1-4, 30; John 1, 1-51. The gospel prologues and their function*: St Evang 6 (1973) 154-188; J. D. Kingsbury, *The structure of Matthew's prologue and his concept of salvation-history*: CBQ 35 (1973) 451-474; B. Przybylski, *The role of Mt 3, 13-4, 11 in the structure and theology of the gospel of Matthew*: BiblThBull 4 (1974) 22-235; Ph. Rolland, *De la Genèse à la fin du monde*: BullThBibl 2 (1972) 157-178; L. Ramaroson, *La structure du premier évangile*: Science et Eprit 26 (1974) 69-111.

9. E. Krents, *o. c.*, 410-411.

10. Los versos 4, 12-16 constituyen un lazo de unión entre el prólogo y la segunda parte, que comienza en 4, 17. Aquí podemos prescindir de ellos.

centrado el destino de los hombres en torno al nacimiento: el pueblo de Israel le ha rechazado y le persigue mientras vienen de lejos los gentiles a buscarle. De manera semejante, el relato de las tentaciones (Mt 4, 1-11) alude al destino de Israel que se ha cerrado en un tipo de mesianismo que termina siendo diabólico; sólo al superarlo, Jesús podrá mostrarse como salvación para las gentes.

Estos cuatro capítulos (1, 1-4, 11) constituyen el prólogo de Mateo. Forman la presentación de la figura (Mt 1 y 3) y de las obras (Mt 2 y 4, 1-11) de Jesús. Son como un pórtico que enseña a comprender el evangelio. Dentro de ese prólogo ocupan un lugar muy especial los dos primeros capítulos que pueden llamarse, de manera aproximada, el evangelio de la infancia. Mt 1 interpreta la realidad de Jesús a la luz de su doble genealogía. Mt 2 precisa su misión y su destino en forma de *aggadáh* o relato edificante situado en el entorno de su cuna. La verdad de ambos capítulos, que recogen sólo ligeros recuerdos históricos (María como madre de Jesús, José como esposo, Herodes y Arquelao reyes de Israel, la actividad de Juan, Nazaret ciudad de Jesús...), se mueve en el plano de la teología y el kerygma de la iglesia y forma una parte muy valiosa del sistema teológico del evangelio de Mateo. De estos dos capítulos nos ocuparemos en las páginas que siguen. [11]

11. Para la visión general de Mt 1-2 nos fijamos de manera preferente en K. Stendahl, *Quis et unde? An analysis of Mt 1-2*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche*: Beihefte zur ZNW 26 (1964) 94-105. Para un estudio general del evangelio de la infancia en Mt, cf. M. M. Bourke, *The literary genus of Matthew 1-2*: CBQ 22 (1960) 160-175; C. H. Cave, *St. Matthew's infancy narrative*: NTS 9 (1962-1963) 382-390; D. M. Crossan, *Structure and theology of Mt 1, 18-2, 29*: Cahiers de Joséphologie 16 (1968) 119-135; C. T. Davis, *Tradition and redaction in Mt 1, 18-2, 23*: JBL 90 (1971) 404-421; F. Kattenbusch, *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der urchristologie*: Theol. Stud. und Kritiken 102 (1930) 454-474; M. Krämer, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1)*: Bib 45 (1964) 1-50; R. Leaney, *The birth narratives in St. Luke and St. Matthew*: NTS 8 (1961-1962) 189-221; B. Lindars, *New testament apologetics*, London 1961, 189-221; W. Michaelis, *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus*, 317-330; P. S. Minear, *The interpreter*; S. Muñoz Iglesias, *El género literario del evangelio de la infancia en san Mateo*: EB 17 (1958) 243-273; E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter*, Stuttgart 1969; E. Peretto, *Ricerche su Mt 1-2*: Marianum 31 (1969) 140-247; C. Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIe siècle de notre ère*: RSR 55 (1967) 481-518; R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium*: BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95; *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2)*: Bib 48 (1967) 395-420; J. Racette, *L'évangile de l'infance selon saint Matthieu*: ScEccl 9 (1957) 77-82; E. Rasco, *Mt I-II: structure, meaning, reality*: StudEvang 4 (1968) 214-230; K. Schubert, *Die Kindheitsgeschichten Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*: Bib. und Liturgie 45 (1972) 224-240; A. Vögtle, *Messias und Gottessohn*, Düsseldorf 1971, 81-88; *Das Schiksal*

a) Mt 1: el origen de Jesús

Mt 1 está formado por cuatro pequeñas unidades: 1) título del capítulo y del prólogo, en que se alude al origen de Jesús, el Cristo, como hijo de Abrahán y de David (Mt 1, 1); 2) genealogía de Jesús que abarca desde Abrahán hasta José, incluye cuatro nombre de mujeres especiales y termina en la mención irregular de José como esposo de María, de la que nace Jesús, llamado el Cristo (Mt 1, 2-16); 3) ritmo de la genealogía dentro de la historia de Israel (Mt 1, 17); 4) explicación del origen de Jesús, donde se aclara su relación con José, María y el espíritu (Mt 1, 18-25).

El título (Mt 1, 1) y la anotación sobre el ritmo de la historia en las genealogías (Mt 1, 17) contienen datos importantes pero quedan fuera del objeto inmediato de nuestro estudio. Por eso, nos ocuparemos brevemente de la genealogía tratando de la explicación de su sentido (Mt 1, 18-25).

En su aparente aridez e inocuidad la genealogía (Mt 1, 2-16) suscita una serie de preguntas muy valiosas para determinar el sentido del origen de Jesús según Mateo [12]. Está en primer lugar el hecho de que Jesús trascienda los límites del mesianismo israelita (representado en David) y se entronca con la espera de la salvación para los pueblos (indicada por Abrahán). Es probable que ese doble origen se refleja en 1, 18-25 (Jesús mesías, hijo de David) y en 2, 1-12 (Jesús como esperanza de las gentes). En segundo lugar es significativa la referencia a las mujeres (Tamar 1, 3; Rahab y Rut 1, 5; la esposa de Urías 1, 6). Su inclusión parece deberse al hecho de que las cuatro han ocupado un puesto irregular dentro de la historia de Israel, de tal manera que Dios las ha elegido de una forma positiva, insertándolas en el camino de salvación de su pueblo, en contra de las previsiones ordinarias de los hombres. Causa finalmente extrañeza el verso 1, 16. Dentro de la lógica de toda la exposición se esperaba un final como este: «Y José engendró a Jesús, llamado el Cristo». El texto, en cambio, dice: «Jacob engendró a José, el marido de

des Messiaskindes: Bib. und Leben 6 (1965) 246-279; *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die Matthäische Kindheitsgeschichte*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 57-102; P. Winter, *Jewish folklore in the matthaean birth story*: The Hibbert Journal 53 (1954-1955) 34-42.

12. No es extraño que el estudio de Mt 1, 2-16 haya suscitado una amplia bibliografía: cf. H. A. Blair, *Matthew 1, 16 and the matthean genealogy*: StudEvang 2 (1964) 149-154; E. Pascual Calvo, *La genealogía de Jesús según san Mateo*: EB 23 (1964) 109-149.

María, de la cual fue engendrado Jesús, llamado el Cristo». Semejante afirmación bien merece un comentario explicativo final de la genealogía. [13]

Por la genealogía descubrimos que Jesús se inserta en la historia de la espera de Israel. Su ser humano se realiza a través de la pertenencia concreta al destino de un pueblo. Todo ese pueblo, con la carga de promesa ligada al nombre de Abrahán y el mesianismo que enmarca la figura de David, se nos revela como auténtico origen de Jesús (Mt 1, 2-16). El mismo ritmo de la genealogía dividida en tres momentos de catorce unidades (1, 17) indica que la historia del pasado se halla internamente dirigida al Cristo.

Sin embargo, Jesús es más que un hombre. Por eso está quebrado el final de su linaje: «Jacob engendra a José, el esposo de María, de la cual...» (1, 16). Por eso debe haber una segunda parte de la genealogía (1, 18-25). Se trata de una segunda parte que se podría titular: de cómo José ha venido a ser el padre de Jesús, el hijo de María. Viniendo a ser legalmente hijo de José, Jesús recibe su herencia de promesas davídicas. Surgiendo del espíritu (1, 18. 20) se viene a situar en otro plano muy distinto.

Con eso entramos en el contenido de la escena. María, desposada con José, ha concebido por obra del espíritu antes de haber cohabitado con su marido. José decide abandonarla. Se le aparece el ángel del Señor; le aclara el sentido de la concepción y le ordena recibir a María como esposa y adoptar en consecuencia al niño que ha de ser el salvador, Dios con nosotros. Obedeciendo a la voz del ángel, José acepta a María y se abstiene de toda unión sexual con ella hasta que el niño prometido nazca. Tal es la escena. ¿Cómo debe interpretarse?

La solución más obvia consiste en suponer que el texto nos relata minuciosamente un hecho histórico. Por eso se discuten con pasión los diferentes motivos que José debió tener para decidirse al abandono de su esposa. Tradicionalmente se supone que sospechaba de la fidelidad de María o que al menos no podía comprender lo sucedido. Modernamente ha vuelto a convertirse en popular una opinión que presupone que José ya conocía la concepción por el espíritu. Precisamente por conocerla tiene que apar-

13. Sin podernos detener en el estudio del texto de Mt 1, 16 suponemos que la lectura ordinaria está suficientemente atestiguada como para merecer nuestra confianza. Para una visión de conjunto de la genealogía hemos seguido especialmente a A. Vögtle, *Die Genealogie*; H. Räisänen, *Die Mutter*, 55-60; K. Stendahl, *o. c.*, 102.

tarse del camino, dejar de entrometerse entre el espíritu y María. El ángel aclara su situación y le invita a recibir a María como esposa.[14]

Pues bien, esta solución nos parece plenamente vulnerable, si se tiene en cuenta que Mateo no ha querido escribir en clave de historiador. Ciertamente, Mateo recoge los datos que la tradición le ha transmitido; algunos son históricos como el nombre de María, madre de Jesús, y el de José, su esposo; otros pueden ser teológicos, como la concepción por el espíritu y la cita de Is 7, 14; otros, en fin, pudieran ser de carácter calumnioso o por lo menos crítico, como el problema del nacimiento irregular de Jesús. Sobre esos datos, rechazando la calumnia si es que existe, y formulando el valor y contenido del origen de Jesús, ha redactado Mateo nuestra escena. Sus problemas se plantean en un plano teológico y la dificultad de José constituye un medio literario que se utiliza para concretar el sentido de la concepción por el espíritu.

Sobre esta clave literaria ha interpretado K. Stendahl[15] nuestro texto precisando que el intento principal de Mt es el mostrar que, aun siendo humanamente el hijo de María, al haber sido adoptado por José Jesús ha entrado en el campo de esperanza y de promesas de David que está ligado a su familia. En otras palabras, Jesús de quien se sabe que ha nacido a través de una intervención divina, ha sido adoptado por José. De esa manera se convierte en hijo de David y puede recibir el nombre de Jesús y de Emmanuel que indican su función de salvador escatológico. Toda nuestra escena, con la duda de José y la aclaración del ángel, constituye por tanto un cuidadoso análisis teológico y no puede interpretarse como un dato de la historia.

Desde esa clave entiende el texto A. Vögtle, quien resume de esta forma el contenido de la escena: Dios ha dirigido la promesa de Abrahán de una manera providente y misteriosa y la ha llevado en Jesús al cumplimiento. Es Dios el que, según la profecía de Is 7, 14, hace que el Cristo nazca de una virgen y, adoptado por

14. La opinión tradicional en J. McHugh, *The mother*, 157-172. La hipótesis de que José ya conocía el misterio de la concepción virginal ha sido vigorosamente defendida por X. Léon-Dufour, *L'annonce a Joseph*, en *Mélanges rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris 1957, 390-397 y en *Études d'évangile*, Paris 1965, 65-81. No exponemos esta opinión porque, aparte de la crítica interna que puede recibir (cf. H. Räisänen, *Die Mutter*, 62-63), nos parece innecesaria, si es que se parte de una recta comprensión del sentido literario del relato.

15. K. Stendahl, *Quis et unde?*, 102-105.

José, le integra en el camino de promesas de su pueblo [16]. De esta manera se demuestra que Jesús es el mesías prometido y enviado. [17]

Todo eso es válido y, sin embargo, el centro de interés de nuestra escena hay que buscarlo en otro lado. Lo que a Mateo le interesa es que Jesús, que por José se integra en el camino de esperanza de su pueblo, por la fuerza del espíritu proviene desde arriba, de tal forma que se puede llamar Dios con nosotros. La filiación de Abrahán y de David se subordina a esta visión más elevada de Jesús como el que nace a partir de lo divino. [18]

Ahora comprendemos que la genealogía de Jesús tiene dos partes primordiales: a) proviene de Israel y es heredero de Abrahán y de David, por ser un miembro de la familia de José; b) pero al mismo tiempo nace, de manera inmediata, del misterio original de lo divino: proviene del espíritu que actúa por medio de María; por eso se le llama el Emmanuel (Dios con nosotros); por eso ha recibido el nombre de Jesús que significa «salvará a su pueblo de sus pecados» (1, 21-23).

Como descendiente de Israel, Jesús se encuentra anclado en toda la problemática de la existencia humana, en el centro de la historia de fracasos y esperanzas de su pueblo. Siendo efecto del espíritu divino habrá de ser el salvador del pueblo, Dios en medio de los suyos. Un aspecto se resalta por José; el otro por medio de María.

Es importante señalar que en Mateo la figura de María se presenta de una forma puramente receptiva, silenciosa, esencialmente pasiva. Ella está allí para que venga a realizarse la actuación de Dios; ella recibe la presencia y el influjo del espíritu divino. Está allí para que José pueda creer en la palabra del ángel y aceptarla como esposa, dando así paternidad y nombre al niño. Lo humano de Jesús no es en Mateo consecuencia de ser hijo de María. Jesús es, más bien, un ser humano (israelita) por ser el descendiente —hoy diríamos «legal»— de José en el extremo de la genealogía encabezada por Abrahán y por David. Y todo esto, no es preciso que lo recordemos de nuevo, no es un reflejo minucioso de la historia sino efecto del esfuerzo teológico del evangelista Mateo.

16. A. Vögtle, *Die Genealogie*, 71.
17. *Ibid.*, 73.
18. Por resaltar esta perspectiva son valiosos los trabajos de R. Pesch que hemos citado en la bibliografía anterior, aunque el esfuerzo por encontrar en Mt 1, 18-25 una cristología basada en el título de hijo de Dios nos parece excesivo.

b) Mt 2: sentido de Jesús

Para completar el sentido de la genealogía, y acudiendo al estilo de las narraciones piadosas de la infancia de los héroes de Israel, Mateo compone o remodela una preciosa *aggadáh* en que se condensa la actuación de Jesús tal como se ha experimentado en la comunidad cristiana (Mt 2, 1-12). En el trasfondo de esta historia se destaca el sentido de Jesús como el nuevo y verdadero Israel que Dios mismo libera del peligro, como el hijo al que llama de Egipto y conduce a su misión de Galilea. [19]

En la conclusión de un trabajo dedicado al evangelio de la infancia, S. Muñoz Iglesias ha llegado a la conclusión de que Mt 1, 18-2, 23 constituye un relato unitario, dividido en cinco escenas y estructurado sobre el modelo de otros tantos textos del AT. La primera (1, 18-25) trata de la concepción virginal y está basada en Is 7, 14. La segunda (2, 1-12) se refiere a los magos y se apoya en Miq 5, 1-3. La tercera (2, 13-15) con la huida a Egipto cita a Os 11, 1. La cuarta (2, 16-18) o degollación de los inocentes se funda en Jer 31, 15. Y la quinta, que es la vuelta a Nazaret (2, 19-23), se explica a partir de un enigmático «será llamado Nazareno». [20]

Todo el relato forma una construcción aggádica, es decir un tipo de expansión o comentario del AT, de carácter simbólico y narrativo, en que se intenta recalcar fundamentalmente la enseñanza teológica o se exalta el valor del personaje. Había comentarios aggádicos de la infancia de Moisés o de la historia de Jacob y de los grandes personajes de la Biblia. Siguiendo ese modelo, y utilizando como base unos textos que juzga decisivos (Is 7, 14; Miq 5, 1-3, etc.), Mateo ha elaborado su *aggadáh* sobre la infancia del mesías. Muñoz Iglesias presupone que la *aggadáh* de Mateo es *moderada*. Eso significa que hay un núcleo histórico indudable: «Los nombres de los personajes (Jesús, José, María, Herodes), la ascendencia davídica de Jesús y, con toda probabilidad, su nacimiento en Belén, la concepción virginal, la permanencia en Nazaret...» [21]. Sobre esa base, y con la ayuda de las citas del AT, ha elaborado Mateo su relato.

Estamos fundamentalmente de acuerdo con ese juicio, aunque pensemos que los datos históricos no son quizá tan numerosos

19. Cf. R. Bloch, *La naissance de Moïse dans la tradition aggadique*, en *Moïse, l'homme de l'alliance*, Paris 1955, 102-118.
20. Cf. S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 270.
21. *Ibid.*, 272.

como piensa Muñoz Iglesias. Nos hemos referido ya al problema del nacimiento en Belén (págs. 21-23) a la ascendencia davídica (págs. 23-26) y la concepción virginal. Por otra parte, pensamos que la unión de Mt 1, 18-25 con 2, 1-23 no es tan estricta como juzga nuestro autor. Por eso preferimos tomar Mt 2, 1-23 como unidad independiente. [22]

En contra del capítulo primero, Mt 2 está montado sobre un conjunto de referencias geográficas, que empiezan en Belén (2, 1) y que pasando por Jerusalén (2, 1) y Egipto (2, 13-15) nos conducen a Nazaret (2, 23). Da la impresión de que todo el capítulo se ha escrito para mostrar la forma en la que Dios ha conducido a José y consiguientemente a Jesús, desde Belén a Nazaret. Según el dato teológico (Miq 5, 2), el mesías tenía que nacer en Belén. La tradición en cambio le presenta como oriundo de Nazaret. Sobre esos dos pilares ha mostrado Mateo su relato. En el centro y como expresión de la providencia especial que acompaña al mesías se sitúa el tema de los magos y la huida a Egipto con la muerte de los niños inocentes. [23]

En esa infancia de Jesús se ha reflejado y se realiza el destino de Israel y de Moisés. Se experimenta la llamada salvadora de Dios que ha liberado al pueblo del peligro. Se repite (se actualiza) la verdad del éxodo. Aquí se ha descubierto que Jesús de Nazaret no es sólo mesías en teoría; en su existencia se concreta todo el camino y el misterio de su pueblo [24]. El sentido de la mesianidad de Jesús se descubre en el mismo destino del niño. Sus elementos fundamentales son los que siguen: 1) Jesús nace en Belén. Mt 1 se movía sobre un campo de simple genealogía. Mt 2 se ocupa del carácter y sentido de Jesús; por eso indica que ha nacido en Belén, como expresión y cumplimiento de la vieja teología mesiánica (cf. Miq 5, 2). 2) Un segundo dato de carácter teológico lo forma el destino de Jesús: Dios le salva como a Moisés del peligro. Dios le llama de Egipto como al pueblo de Israel, su hijo (cf. 2, 13-15). 3) Este segundo dato está montado sobre el rechazo de Israel que, conociendo el nacimiento del mesías, no ha querido recibirle. Sobre la cuna de Jesús se juega todo el destino de la

22. La hipótesis de los cinco discursos que se reflejaría en las cinco escenas de la infancia, tal como las estudia S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 270-271, nos parecece muy problemática. Con K. Stendahl, *Quis et unde?*, preferimos considerar Mt 2 por separado.

23. K. Stendahl, *Quis et unde?*, 97-100.

24. Acerca de las alusiones a Moisés, al pueblo de Israel y a la historia de Jacob, cf. R. Bloch, *o. c.*; M. M. Bourke, *o. c.*; S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, y A. Vögtle, *Das Schiksal des Messiaskindes*: Bib. und Leben 6 (1965) 246-279.

historia humana. En el fondo de la navidad se descubre la pascua y epifanía. Por eso puede haber salvación para aquellos que reciben la pequeña luz de la promesa que brilla sobre el niño que ha nacido (magos, gentes) y hay condena para aquellos que teniendo la gran luz de la profecía no quisieron escucharla (los judíos).

«Israel tiene la luz y la señala (2, 4-6). Suyas son las viejas profecías, suya la esperanza. Pero llega ahora el momento y no se alegra. Dice donde está Jesús pero no mira, no se acerca a venerarlo». En cambio, los gentiles se acercan, adoran a Jesús y alcanzan la plenitud de su existencia (la salvación). Por eso, «el sentido de la pascua de Jesús, la historia y el destino de la iglesia, se han venido a concentrar sobre la cuna... Jesús, Dios con nosotros (1, 23), es luz que a todos llama. En él se encuentra el sentido del mundo, la verdad completa». Porque sabe todo esto, Mateo ha podido anticipar y condensar todo su evangelio en la venida de Jesús, en su nacimiento. [25]

Con esto terminamos. Aquí no nos importa el destino de Israel, simbolizado en la madre Raquel que llora por sus hijos muertos (2, 18): al rechazar a su mesías el pueblo de Israel se autodestruye. Tampoco nos importa la vuelta a Galilea; sabemos desde el principio de nuestro trabajo que Jesús proviene de Nazaret; también Mateo lo sabe y ha trazado este camino de Belén a Nazaret para mostrar que todo ha sucedido porque Dios lo ha dispuesto de esa forma. Ni nos importa la tipología del Exodo, en la que Jesús se presenta como el verdadero Israel que realiza la auténtica venida hacia la tierra. Ya hemos trazado los datos fundamentales del misterio de Mt 2. Sólo nos interesaba mostrar que el nacimiento de Jesús contiene hondura de revelación, y pensamos que ese dato ha quedado claro. El sentido de Jesús, que es Dios con los hombres, que ofrece la ley verdadera, realiza el juicio y se hace presente entre los suyos, en la iglesia... todo eso está expresado ya en la cuna: el que nace por la fuerza del espíritu es auténtico salvador y plenitud para los hombre.

3. *El origen de Jesús en Lucas*

Estrictamente hablando, Lucas no ha escrito un evangelio y por eso se distingue de Marcos. Tampoco ha elaborado un com-

25. Cf. J. Pikaza, *Teología de Mateo*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, 131-132.

pendio de doctrina general cristiana, en contra de Mateo. Lucas ha intentado redactar un tipo de historia doble en que se ordenan los hechos de Jesús y los primeros pasos de la vida de la iglesia (cf. Lc 1, 1-4). El conjunto de la vida de Jesús está determinando la existencia de la iglesia, pero queda ya detrás, porque ha pasado (es el tema de Lc); el presente está apoyado en la potencia del espíritu que viene de Jesús glorificado. Esto constituye el tema del libro de los Hechos. Tanto el presente de la iglesia como el pasado de Jesús se fundamentan, a su vez, en el pretérito de la historia de Israel y su esperanza (cf. Lc 1-2). Los tres momentos —presente, pasado y pretérito— se muestran como etapas de un misterio y transparentan, a la vez, la unidad definitiva de un proceso salvador que las trasciende o las engloba. Esa unidad se concretiza en el espíritu que, empalmando con el AT, constituye el origen de Jesús (Lc 1, 35), es el poder que le dirige en la misión (Lc 4, 18) y es, finalmente, el don que de Jesús desciende hacia la iglesia (Hech 2, 32-33).

Reflejando esa estructura doctrinal y respetando las dos grandes unidades naturales de Lucas (Lc y Hech) pensamos que su obra se puede dividir en tres momentos: a) el primero es una especie de prólogo que incluye Lc 1, 1-4 13; está fundado en el AT y nos ofrece el origen de Jesús en el espíritu; b) el segundo se refiere al tiempo de la vida de Jesús (Lc 4, 14-24, 53); c) el tercero abarca el libro de los Hechos, con el tema de la iglesia que se funda en el envío del espíritu que surge del Jesús glorificado. Precisemos el sentido de cada una de esas partes.

a) En el prólogo (Lc 1, 1-4, 13) confluye la piedad y la esperanza del AT. Desde ese fondo actúa el espíritu de Dios y surge el Cristo (1, 26-38). Sobre ese campo se ha escuchado la palabra decisiva del evangelio del ángel que proclama a los pastores la buena nueva salvadora de los hombres (2, 8-20). Sobre ese campo se desvela, por medio del espíritu, el sentido divino de Jesús que es el Hijo (3, 21-22). A través de todos esos temas, y fundándose siempre en el principio de Israel que hemos llamado el pretérito de la historia salvadora, se precisa el surgimiento de Jesús como expresión de plenitud, como verdad y realidad que permanece para siempre. Tal es el contenido fundamental del prólogo de Lucas.

b) El cuerpo de Lc (4, 14-24, 53) se condensa en el mensaje de Jesús y su camino hacia la muerte (ascenso al Padre). La misma estructura literaria del texto parece estar fundada en dos pasajes programáticos: desde 4, 16-30, ese mensaje se concretiza en forma de expresión (de cumplimiento) de la obra del espíritu que le hace

surgir a la existencia; a partir de 9, 51 su destino se precisa en forma de ascensión, camino de dolor y de servicio que culmina en el Padre. De esta forma descubrimos que la vida y la palabra de Jesús es de verdad el centro de los tiempos, el lugar de Dios en nuestra historia. Pues bien, en ese centro de Jesús ha culminado el AT, en esa historia arraiga y tiene fundamento el gran camino de la iglesia.

c) Ni el AT remansado y plenificado en los temas del prólogo, ni la plenitud que se centra en la vida de Jesús son para Lucas la expresión definitiva del misterio de Dios. Para Lucas, Dios es ante todo el que se expresa (actúa) por medio del espíritu. Por eso, el gran misterio de Dios viene a mostrarse como vida y realidad cuando en el libro de los Hechos, alcanzando ya el final de su camino (está en el Padre), Jesús envía sobre el mundo la fuerza de su espíritu (anunciado en el AT. Jesús es quien viviendo hasta el final la exigencia del espíritu lo puede convertir en don para los hombres.

Sobre el fondo del Dios que viene (AT), Jesús se ha revelado como aquel que surge de la fuerza del espíritu (Lc). Desde Jesús que está glorificado, el espíritu de Dios (que es ahora el espíritu de Jesús) viene a los hombres y les cambia (Hech). En la unión de estos caminos se ha expresado el pensamiento de toda la obra de Lucas.[26]

Teniendo en cuenta ese trasfondo general nos fijaremos en el prólogo (Lc 1, 1-4, 13). Lo forman un conjunto de escenas que sitúan la figura de Jesús al trasluz de la espera de Israel y le definen (o presentan) antes de empezar su vida pública. Abarca, al menos, los relatos de la anunciación y de la infancia (Lc 1-2) y continúa refiriéndose al Bautista, el bautismo de Jesús y su registro de familia.[27]

Todavía es necesario dar un paso más. La figura de Jesús no está precisa; sus rasgos no se encuentran plenamente definidos. Por eso hay que situarle sobre el campo de batalla, en lucha contra el diablo (Lc 4, 1-13). Sólo así podrá empezar su misión en Galilea. Sabemos ya quien es Jesús. Comienza ahora su historia (Lc 4, 14 s).[28]

26. La exposición precedente compendia las primeras páginas de J. Pikaza, *Teología de Lucas*, en *o. c.*, 225-234.

27. El prólogo abarcaría Lc 1-3. Así lo supone J. H. Davies, *The lucan prologue (1-3)*: StudEvang 6 (1973) 78-85.

28. En contra de J. M. Gibbs, *Mark 1, 1-15; Matthew 1, 1-4, 16; Luke 1, 1-4, 30; John 1, 1-51*: StudEvang 6 (1973) 154-188, suponemos que el prólogo de Lucas termina en 4, 13 y no en 4, 30. El anuncio de la misión (4, 14-15) y la escena

Como ya hemos dicho, el prólogo tiene dos funciones primordiales: empalma la vida y mensaje de Jesús con el AT; presenta su figura y muestra así el valor de su camino. Desde el punto de vista de la estructura interna, el prólogo se encuentra dividido en dos grandes unidades (Lc 1-2 y 3, 1-4, 13). La primera consta de anunciaciones y nacimientos: anunciación de Juan (1, 5-25) y anunciación de Jesús (1, 26-38); nacimiento de Juan (1, 57-80), nacimiento de Jesús (2, 1-52); como anillo de unión de los dos personajes (de Juan y Jesús) está la escena intermedia de la visitación (1, 39-56).[29]

La segunda es una especie de presentación de los grandes personajes de esa historia: Jesús se define a la luz o en contraste con Juan el Bautista (3, 1-20), con Dios (3, 21-22), con los hombres de su raza (3, 23-27) y con el Diablo que intenta seducirle (4, 1-13).

Dentro del plan de nuestro estudio sólo nos importan los capítulos 1-2, es decir, lo referente al tema anunciación y nacimiento. Es más, en ese tema sólo nos fijamos en lo propio de Jesús, su anunciación (Lc 1, 26-38) y lo que gira en torno a su nacimiento (Lc 2, 1-52). Como hemos dicho, esos relatos se sitúan en la unión entre el pretérito (Israel) y ese pasado que es la historia de Jesús. Sin embargo, no constituyen, una prehistoria, no son la indicación de algo que está ya plenamente superado. En un aspecto, el nacimiento de Jesús alude a un hecho que no puede volver a repetirse. Pero, al mismo tiempo, expresa una verdad universal y permanente: la presencia creadora del espíritu en el mundo y el influjo actual del surgimiento de Jesús en el que alumbra el tiempo nuevo (el «hoy» definitivo de la historia).[30]

programática de Nazaret (4, 16-30) constituyen el comienzo de la gran sección siguiente, que se ocupa de la vida y el mensaje de Jesús en Galilea: cf. J. Pikaza, *o. c.*, 235-247.

29. Para la estructura seguimos fundamentalmente el esquema de R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957.

30. H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, supone que el centro estructural de Lucas lo constituye el avance lineal de los tres tiempos de la historia de la salvación. Siguiendo ese esquema W. Barnes-Tatum, *The Epoch of Israel: Luke I-II and the theological plan of Luke-Acts*: NTS 13 (1966-1967) 184-195 y H. H. Oliver, *The lucan birth stories and the purpose of Luke-Acts*: NTS 10 (1963-1964) 202-226 han interpretado el evangelio de la infancia como indicación de un tiempo ya pasado: el nacimiento de Jesús pertenece en el fondo a la historia de Israel. Con P. S. Minear, *Luke's use of the birth stories*, en *Studies in Luke-Acts*, London 1968, 111-130, pensamos que esa división no es totalmente adecuada. Dentro de la línea de avance histórico, el comienzo de Lucas presenta un *hoy* de trascendencia salvadora (cf. 2, 11); por eso, Lucas puede escribir un evangelio de la infancia en el que el mismo comienzo de Jesús tiene valor de redención para los hombres.

En las reflexiones que siguen no podemos plantear todos los problemas que sus-

a) Lc 1, 26-38: el anuncio del ángel a María

El relato de anunciación, artísticamente construido, sirve para precisar los rasgos fundamentales del personaje que ha de nacer. Ese tipo de género literario es muy antiguo, y se utiliza al presentar el nacimiento de los viejos héroes de Israel.

El texto es muy sencillo: a) hay una introducción en que se presenta a los actores (1, 26-28a); b) un saludo del ángel al que responde la doncella con su turbación (1, 28b-29); c) el mensaje del ángel (1, 30-33); d) la objeción de la doncella (1, 34); e) la aclaración del ángel que disipa sus dudas y le ofrece un signo (1, 35-37); f) y la respuesta afirmativa de la doncella con la nota final del relato (1, 38).[31]

Si prescindimos de su género literario, la interpretación más obvia del relato consiste en suponer que nos transmite el recuerdo de unos hechos felizmente conservados. Así lo han supuesto a lo largo de siglos la mayor parte de los cristianos. Dejando aparte las razones de tipo estrictamente literario o religioso, esta visión historicista choca con la misma pregunta de María: «¿Cómo sucederá esto, pues no conozco varón?» (1, 34).

Esa pregunta ha suscitado un debate interminable. Parece absurdo que una doncella desposada (y todo nos permite suponer

cita Lc 1-2. Para una visión más amplia del tema, cf. J.-P. Audet, *L'annonce a Marie*: RB 63 (1956) 346-347; W. Barnes-Tatum, *The epoch of Israel: Luke I-II and the theological plan of Luke-Acts*: NTS 13 (1966-1967) 184-195; P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*: NTS 3 (1956-1957) 169-194; M. Cambe, *La charis selon St. Luc*: RB 70 (1963) 193-207; J. F. Craghan, *Mary: the virginal wife and the married virgin*, Roma 1967; M. Dibelius, *Jungfrauensohn*; J. Gewiess, *Die Marienfrage Lk 1, 34*: BZ 5 (1961) 221-254; M. D. Goulder - M. L. Sanderson, *St. Luke's genesis*: JTS 8 (1957) 12-30; G. Graystone, *Virgin of all virgins*, Rome 1968; D. Jones, *The background and character of the lucan psalms*: JTS 19 (1968) 19-50; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957; *Jésus au temple*, Paris 1966; L. Legrand, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Luc 1, 35*: RB 70 (1963) 161-192; *L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2, 8-20*: RB 75 (1968) 161-187; S. Lyonnet, *Chaire kecharitōmenē*: Bib 30 (1939) 131-141; I. H. Marshall, *Luke: historian and theologian*, Exeter 1970, 96-105; P. S. Minear, *Luke's use of the birth narratives*, in *Studies in Luke-Acts*, London 1968, 111-130; H. H. Oliver, *The lucan birth stories and the purpose of Luke-Acts*: NTS 10 (1963-1964) 202-226; K. H. Rengstorf, *Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lukas*, en *Stat cruz dum volvitur orbis*, Berlin 1955, 15-30; H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala 1945; G. Schneider, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34f)*: TPQ 119 (1971) 105-116; H. Schürmann, *Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lukas 1-2*: Bib. und Kirche 21 (1966) 106-111; A. Strobel, *Der Gruss an Maria*: ZNW 53 (1962) 86-110; J. Vogt, *Ecce ancilla Domini. Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes*: Vigiliae Christianae 23 (1969) 241-263; A. Vögtle, *Offene Fragen*.

31. Cf. trabajos citados en nota anterior, especialmente los de J.-P. Audet y J. Gewiess.

que el desposorio comportaba entonces la posibilidad de cohabitar) puede hacer esas preguntas [32]. Para explicar la anomalía, la tradición cristiana, que pervive todavía en algunos medios católicos, ha postulado un voto de continencia virginal: iluminada especialmente por la gracia, María habría realizado una promesa de virginidad perpetua. Su matrimonio o desposorio con José debía respetar esa promesa. Es posible que los dos hubieran compartido esa actitud; la unión matrimonial sería la mejor forma de resguardar la virginidad (sobre todo para la doncella, que en otro caso no tendría medios de subsistencia). Así se explicaría la pregunta de María: «¿Cómo es posible esto, pues he prometido no conocer varón?». [33]

Esta solución, indudablemente hermosa, se revela sin embargo frágil. Cada vez son más los autores católicos que juzgan imposible o por lo menos fuera de lugar un voto semejante, pues contradice la tendencia y las costumbres de aquel tiempo. Si se arguye que en Qumran había miembros célibes, debemos añadir que precisamente por esto marcharon al desierto, mientras que María se quedó en el pueblo. Además estaba desposada, de tal forma que en su situación un voto de virginidad parece totalmente inadecuado. [34]

Con el intento de asegurar la historicidad del relato, sin exigir un voto de virginidad para María, J. P. Audet, ha formulado una hipótesis que podemos llamar desesperada: como piadosa doncella de su pueblo, María habría meditado en la esperanza de Israel, llegando a la conclusión de que, según el texto de Is 7, 14, el salvador debía nacer de una virgen; al meditar sobre ese tema, recibió el saludo del ángel que decía: «Alégrate, agraciada de Dios; el Señor está contigo». María reconoce que el saludo implica el cumplimiento de la espera mesiánica (cf. Sof 3, 14-17; Jl 2, 21-27; Zac 9, 9). Por eso se turba. El ángel continúa: «Concebirás...». Al oír todo eso María, se siente obligada a objetar: «¿Cómo puede ser eso, porque en ese caso (*epei*) no podría conocer varón?». La madre del salvador tenía que ser virgen y María se encontraba desposada. Pues bien, el ángel contesta, le da la

32. R. Bultmann, *Geschichte*, 321.
33. Por no centrarse nuestro estudio en el aspecto mariológico del tema prescindimos de un análisis detallado de la pregunta de María. Para ello remitimos a trabajos más especializados como los de J. F. Craghan, *o. c.*; G. Graystone, *o. c.*; R. Laurentin, *Structure*, 176 s; J. McHugh, *The mother*, 173 s.
34. Cf. J.-P. Audet, *o. c.*, 369; J. McHugh, *The mother*, 179-197.

razón y disipa su duda: el hijo que ha de nacer no será obra de José; surgirá directamente del espíritu.[35]

Decíamos que la opinión de J. P. Audet parece desesperada: con eso aludimos al hecho de que sus fundamentos son extraordinariamente frágiles. En primer lugar, afirmar que María pensaba en un nacimiento virginal del mesías, a partir de Is 7, 14, implica un juicio psicológico muy difícil de admitir. En segundo lugar, *epei* no introduce una sentencia condicional con el significado de «porque en ese caso...». Su sentido es simplemente aclarativo: «pues». Por eso pensamos que el camino de J. P. Audet ha fracasado, como han fracasado los intentos de explicar Lc 1, 26-38 a partir de un voto de virginidad de María.[36]

El verdadero sentido de la anunciación con la pregunta de María y la respuesta del ángel se aclara a partir del género literario. Muñoz Iglesias[37] ha mostrado que Lc 1, 26-38 se ajusta en su estructura a un viejo esquema de la Biblia que contiene: 1) la aparición celeste; 2) la turbación del que recibe su visita; 3) el anuncio del ángel; 4) la objeción del protagonista; 5) la confirmación con un signo. Ese esquema aparece en Gén 17-18 (promesa de Isaac), Ex 3-4 (vocación de Moisés), Jue 6 (vocación de Gedeón), Jue 13 (promesa de Sansón) y Lc 1, 5-25 (anuncio a Zacarías).[38]

Evidentemente, puede suponerse que el ángel de Dios ha utilizado el mismo esquema de actuación cada vez que participa en la historia de los humanos. Sin embargo, es mucho más verosímil confesar que todos esos elementos forman parte de un género literario que se emplea al hablar de la presencia (palabra) de Dios entre los hombres[39]. Por eso, viniendo a nuestro caso, parece inútil buscar unos hechos detrás de cada uno de los elementos de la escena. Lucas no pretende ofrecernos un relato de las cosas que pasaron. Su intención es más profunda; lo que quiere es ofrecernos el sentido del encuentro de Dios y de María, formulándolo a partir de la experiencia de la iglesia y empleando para ello un

35. J.-P. Audet, *o. c.*, 356-262. Para una interpretación del «chaire» como saludo mesiánico, cf. S. Lyonnet, *o. c.*, y M. Cambe, *o. c.* Crítica de esta postura en H. Räisänen, *Die Mutter*, 86-92.

36. Para una crítica más amplia de Audet, cf. J. Gewiess, *o. c.*, 236-239; H. Räisänen, *Die Mutter*, 94-96; H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 50.

37. *El evangelio de la infancia en san Lucas y las infancias de los héroes*: EB 16 (1957) 329-382.

38. Reproducimos el esquema de Muñoz Iglesias, *o. c.*, 335. En la misma división de temas ofrecida previamente hemos presupuesto que Lc 1, 26-38 se ajusta a este esquema.

39. S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 355.

esquema literario que hermosamente ofrece la tradición antigua. Así se advierte que el anuncio de María, aun siendo nuevo, se mantiene en la línea de los viejos anuncios salvadores de la historia israelita.

En esta perspectiva el voto de virginidad pierde su sentido. La pregunta de María (1, 34) constituye la objeción usual que el protagonista eleva ante el anuncio de Dios (cf. Gén 17, 17; 18, 10-12; Ex 3, 11. 13; Jue 6, 15; Lc 1, 18); esa objeción tiene la finalidad literaria de hacer posible la aclaración del ángel que precisa el sentido de su anuncio. No se trata, por tanto, de una pregunta histórica, sino de un medio literario que, siguiendo la antigua tradición, ha utilizado Lucas para suscitar la aclaración posterior del ángel (Lc 1, 35-37). Por eso el «no conozco varón» no es de María, sino de Lucas (o la iglesia) que medita sobre la posibilidad y sentido de un nacimiento virginal de Jesús. [40]

Este planteamiento de Muñoz Iglesias se está convirtiendo en punto de partida de la nueva visión de Lc 1 26-38 [41]. Entre sus defensores es preciso mencionar el nombre de J. Gewiess [42], que ha confirmado la hipótesis de una construcción literaria del texto de la anunciación a partir de un estudio comparativo de los sermones y escenas que Lucas construye en el libro de los Hechos. Lucas relata escenificando: crea situaciones para expresar una verdad; introduce diálogos con el fin de aclarar un problema; escribe, en el fondo, a partir de las preocupaciones de su iglesia y, para hablar ante esa iglesia, ha construido las escenas posiblemente más bellas de todo el NT. A ese tipo de relatos pertenece nuestro texto. [43]

Sobre esta base podemos preguntarnos, ¿qué hace Lucas cuando escribe este relato? Evidentemente se apoya en unos datos previos: concepción por el espíritu, virginidad de María y filiación divina de Jesús. Sobre ese fondo y tomando de modelo el AT ha construido su versión. En ella se destacan los siguientes rasgos, respecto de María, de Dios y del espíritu.

40. Seguimos utilizando las observaciones de S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, 363-364.
41. Cf. H. Räisänen, *Die Mutter*, 94-98; H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 49-50; J. McHugh, *The mother*, 193-199.
42. Nos referimos a la obra ya citada, *Die Marienfrage Lk 1, 34*: BZ 5 (1961) 221-254.
43. J. Gewiess, *o. c.*, 244-245. Todo nuestro estudio sobre el libro de los Hechos en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, 323-355, se basa en este dato literario: Lucas ha mostrado el sentido de la historia de la iglesia escenificando convenientemente los personajes, las perspectivas y los grupos determinantes del cristianismo primitivo.

1) *María.* Dentro del esquema literario que acabamos de exponer, María ha recibido unos matices perfectamente definidos. Con la tradición se sabe que su maternidad ha sido virginal; precisamente ese tema se utiliza en forma de objeción a la palabra de anuncio que el ángel le dirige (1, 34). Sin embargo, virginidad no aparece aquí como pureza sexual o castidad, ni es una especie de virtud humana. Fundamentalmente se trata de un presupuesto cristológico, un medio a través del cual se pueden expresar y realizar las maravillas de la nueva creación, que brota de Dios y se concretiza en el nacimiento de Jesús.

La figura de María está perfectamente delimitada en Lc 1, 26-38, utilizando los medios de una vieja tradición literaria. María es, por un lado, la agraciada de Dios (Lc 1, 28). Dios condensa en ella su elección y la dispone para el fin de realizar su obra. Pero al lado de esta gracia creadora de Dios, que ha llenado de miedo reverente el corazón de la doncella (Lc 1, 29) se encuentra su respuesta afirmativa: «He aquí la sierva del Señor, hágase...» (Lc 1, 38). Ciertamente, también esta respuesta está forjada por san Lucas. Sin embargo, en ella se resume y se precisa toda la verdad de la persona de María, toda la verdad del pueblo humano que respondiendo positivamente a Dios se viene a convertir en «padre» (=madre) del mesías.

2) *Dios* constituye el único protagonista activo de la historia. De Dios proviene el ángel (Lc 1, 26) y es Dios el que desciende hacia María; por eso se le llama «la agraciada», «el Señor está contigo» (Lc 1, 28). Esa presencia no es principio de miedo, sino «gracia» (Lc 1, 13) que se viene a traducir en surgimiento espléndido de vida. Por eso, lo que nace de María es precisamente el Hijo (1, 32. 35). En el fondo se halla siempre la palabra creadora: «Nada es imposible para Dios» (1, 37).

El relato de la anunciación viene a expresar la presencia paradigmática y definitiva de Dios entre los hombres. Siguiendo la tradición del AT y de acuerdo con la más profunda experiencia religiosa de la humanidad, Dios está velado: dirige su palabra por el ángel, obra por medio del espíritu y se hace presente en «su Hijo» (que es Jesús)... Sin embargo, el actor de fondo es siempre Dios. Su revelación, por el espíritu, en Jesús, es ya definitiva, escatológica. Pues bien, como elemento necesario de esa revelación, como sujeto personal en que se actúa la fuerza del espíritu y como madre de Jesús, hijo de Dios, está María.

3) *El espíritu.* El ángel es el rostro de Dios, el que transmite su palabra y patentiza su mensaje ante María, diluyéndose en el fondo del relato. El espíritu es distinto. Sabemos por tradición

del AT que es la fuerza creadora de Dios. Por Rom 1, 3-4, descubrimos que esa fuerza se ha expresado de manera decisiva en el origen (nacimiento) pascual de Jesús. Según Lc 1, 35, el nacimiento de la nueva realidad ha comenzado en el momento en el que, habiendo sido concebido, Jesús viene a ser el hijo de Dios sobre la tierra. Por eso ha de actuar la fuerza del espíritu. [44]

Dentro del trasfondo teológico de Lucas, la presencia creadora del Espíritu santo en María no se une al misterio de la pascua (Rom 1, 3-4), sino a pentecostés: anunciación y pentecostés reflejan un mismo esquema (cf. Lc 1, 35 y 24, 49; Hech 1, 8). Sin embargo, hay una diferencia fundamental: el espíritu de la anunciación proviene de la hondura del AT y se expresa en el surgimiento de Jesús como hijo de Dios. El espíritu de pentecostés proviene, en cambio, de la glorificación de Jesús que hace presente su poder sobre la iglesia. Jesús, concebido por el espíritu (Lc 1, 35), se convierte en dador del Espíritu santo (Hech 2, 32-33). Entre estos dos extremos se mueve su existencia (cf. Lc 4, 18; Hech 10, 38). [45]

Pensamos que con esto hemos trazado las líneas de comprensión del origen de Jesús siguiendo a Lc 1, 26-38. Con el intento de precisar esos datos y situarlos en su recta perspectiva, tenemos que estudiar brevemente el sentido de Lc 2, el evangelio del nacimiento.

b) Lc 2: el evangelio del nacimiento

Aunque Lc 1 y 2 estén formando parte de una misma estructura literaria, ofrecen perspectivas diferentes: Lc 2, 4-5 presenta a José y María como figuras desconocidas, siendo así que habían sido precisadas en Lc 1, 26-27. Además, en Lc 2 nada nos hace sospechar que Jesús procede de una madre virgen, por obra del espíritu. María y José aparecen simplemente como esposos ordinarios que son padres de Jesús y nada saben de un prodigio original como el de Lc 1, 26-38 (cf. 2, 4-5. 19. 27. 33. 41. 48-50). A pesar de una nota redaccional como la de 2, 21 se tiene la impresión de que los padres desconocen el carácter sobrenatural de Jesús y lo van descubriendo en cada una de las escenas de esta

44. Cf. L. Legrand, *L'arrière...*, 181-184.
45. Cf. A. Feuillet, *L'Esprit saint et la mère du Christ*: Bull. Soc. Franc. d'Étud. Mariales 25 (1968) 53 s; H. Räisänen, *Die Mutter*, 99-104.

infancia (Lc 2). Además, la perspectiva teológica ha cambiado: Lc 1, 26-38 se mantiene dentro del campo de Israel (cf. 1, 31-33) y formula el origen del mesías a partir de la obra del espíritu (1, 35); Lc 2, 11 se refiere, en cambio, al nacimiento del salvador y lo precisa por medio de expresiones de carácter epifánico, helenista. Por eso, concluimos con M. Dibelius: Lc 2 es otra forma de exponer el fundamento trascendente del origen de Jesús. No es continuación histórica de Lc 1, sino un modo diferente de expresar el mismo gran misterio.[46]

Sobre la línea del antiguo mito y reflejando al mismo tiempo la experiencia de la iglesia que descubre que los hombres rechazaron al mesías de Dios desde el principio, Lucas presenta el nacimiento de Jesús en un establo (2, 1-7). Pues bien, sobre el establo se descorre el velo del misterio. Nadie era capaz de conocerlo. Por eso se abre el cielo y el ángel del Señor (el mismo Dios del AT en cuanto habla) debe pronunciar la gran palabra: «No temáis; he aquí que os anuncio (evangelizo) una gran alegría que se hará realidad en todo el pueblo; porque hoy os ha nacido el Salvador, es decir, el Cristo Señor, en la ciudad de David» (2, 10-11).

Estas palabras están calcadas sobre el anuncio gozoso del nacimiento del emperador, que se interpreta como epifanía divina entre los hombres. Son palabras que recuerdan el misterio de la presencia de Dios sobre la tierra, tal como está formulado en las cartas pastorales (cf. 1 Tim 3, 16; 2 Tim 1, 10; Tit 3, 3-4). Esa epifanía se condensa en torno de la cuna de Jesús, el niño. Las palabras del ángel que la anuncian y la expresan constituyen quizá el único evangelio de la infancia; es decir, presentan el nacimiento de Jesús como revelación de Dios y surgimiento del auténtico *sōtēr* (salvador), que en términos de experiencia israelita se llama el Cristo y dentro del culto eclesial de las comunidades helenistas se conoce como *kyrios* (Señor). La plenitud del hombre nuevo está fundada en ese nacimiento. Por eso puede hablarse de un hoy de salvación en que se incluye en realidad todo el misterio de la pascua. Aquí, en el pasado del nacimiento de Jesús en que culmina el pretérito de Israel, está ya todo el presente de la iglesia.

La realidad de Jesús —vida y presencia de Dios entre los suyos— se formula así a la luz del nacimiento salvador. Culmina el AT porque nace el Cristo en la ciudad de David (2, 11). Se expresa el contenido de la vida de Jesús, que se presenta en las

46. M. Dibelius, *Jungfrauensohn*, 9-10; cf. H. Küng, *Christ sein*, 443.

funciones de señor y salvador para los hombres. Está en el fondo la existencia de la iglesia: la integran los que aceptan el mensaje de evangelio que dirige el ángel. Por eso, el coro de los ángeles, que forman el plano de alianza del ser de lo divino, puede entonar el canto definitivo de la gloria en que se unen los cielos y la tierra. [47]

Por escribir un verdadero evangelio de la infancia, Lucas puede presentar en ese tiempo la figura de auténticos creyentes que se mueven ya en la hondura del misterio cristiano: nos referimos a María (1, 45); pensamos en Simeón, el anciano.

Como enviado del Dios del AT, Jesús tiene que subir al templo donde se realiza la verdadera revelación. Cumplidos los preceptos de la ley (2, 22-24), se escuchan las palabras de Simeón: «Ahora, Señor, puedes dejar que tu siervo muera en paz, según la palabra que le diste; porque mis ojos han visto la salvación que has preparado para todos los pueblos, la salvación que es luz que se revela a los gentiles y que es gloria de tu pueblo Israel» (2, 29-32).

En el niño que llevan al templo descubre Simeón la verdad definitiva. Jesús condensa la anchura y dimensiones de la historia: la plenitud de Israel, la salvación de la iglesia que se extiende como luz hacia las gentes. Por eso, una vez más, el nacimiento de Jesús, se ha presentado en forma de evangelio. [48]

Ese evangelio de la infancia termina con la escena programática del niño perdido entre los doctores, en el templo (2, 41-52). Sobre ese fondo pueden delinearse ya los elementos de la vida de Jesús: a) en un primer plano están los padres, que sufren y le buscan; representan su origen mundano y no pueden llegar a la hondura del niño que crece en el mundo (2, 40) y que tiene a la vez un principio más alto (su Padre); b) en un segundo plano están los hombres, los doctores de su pueblo que se admiran y sorprenden; Jesús demuestra un saber independiente; no es un maestro de la ley que se limita a repetir lo que ha aprendido; c) finalmente, está el Padre verdadero: «¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (2, 49). En estas palabras se vuelve a condensar todo el misterio: naciendo de los hombres («¡tu padre y yo te buscábamos con angustia!», 2, 48), y creciendo

47. Sobre todo este tema M. Dibelius, *Jungfrauensohn*, 60-77; L. Legrand, *L'évangile...*, 161 s; J. McHugh, *The mother*, 80-98; H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 107 s; C. Westermann, *Alttestamentliche Elemente in Lukas 2, 1-20*, en *Tradition und Glaube*, Göttingen 1971, 317-327.

48. Cf. McHugh, 99-112.

entre los hombres de su pueblo (los doctores, 2, 46-47), Jesús proviene en realidad de lo divino. Su vida y su persona se comprenden desde el Padre.[49]

II. EL ORIGEN DE JESUS EN LA TEOLOGIA PAULINA Y EN LA CARTA A LOS HEBREOS

El tema del origen de Jesús no pertenece al centro estructurante del pensamiento de san Pablo. Constituye, sin embargo, un elemento importante en el conjunto de su obra y nos ofrece la posibilidad de tener en cuenta algunos aspectos de su teología que de otra forma quedarían en la sombra. Por exigencias de la misma contextura del material dividimos nuestro trabajo en cuatro apartados: 1) las grandes cartas paulinas; 2) Efesios-Colosenses; 3) pastorales; 4) Hebreos.

1. *El origen de Jesús en las grandes cartas paulinas*

Por grandes cartas entendemos aquellas que, según la opinión predominante de la crítica, fueron escritas por el mismo Pablo: 1 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Rom y Flp. Como principio de división de nuestro tema utilizamos tres dimensiones del surgimiento de Jesús a que nos hemos referido precedentemente: parusía, pascua y preexistencia. Las tres están representadas en san Pablo y constituyen, a nuestro modo de ver, un buen punto de partida.

En cada tema comenzamos con un texto al que ya hemos aludido al hablar de las diversas representaciones del origen de Jesús: 1 Tes 1, 9-10 respecto al surgimiento escatológico; Rom 1, 3-4 en relación con el nacimiento pascual; Gál 4, 4 al tratar de la preexistencia. Partiendo de estos textos mostraremos que Pablo, creando una teología absolutamente personal, se mantiene fiel a la tradición que le ha transmitido la fe cristiana.

49. H. Räisänen, *Die Mutter*, 124-129; J. McHugh, *The mother*, 113-124; R. Laurentin, *Jésus au temple*, Paris 1966. Sobre el problema de la madre de Jesús en Lucas, cf. J. Pikaza, *El Magnificat, canto de liberación*: Misión Abierta 69 (1976) 230-247.

El desarrollo de cada uno de los temas ocupará una extensión desigual. La visión apocalíptica ha de ser necesariamente breve, pues san Pablo la refleja sólo de pasada. Más amplio será el tema del origen pascual en que podremos descubrir el fundamento divino de Jesús. De manera especial nos fijaremos en aquellos textos en que la realidad total de Jesús, muerto y resucitado, se presenta como función de Dios, llegando así hasta el mismo corazón del pensamiento de Pablo; de su origen como punto de partida trataremos después por separado; entran aquí no sólo aquellos textos que aluden a la preexistencia, sino también los que se ocupan del pasado israelita de Jesús, poniéndolo en relación con la ley y las promesas; centraremos ese estudio en Gál 3-4.

a) Origen escatológico de Jesús

El tema se refleja de manera clásica en 1 Tes 1, 9-10. La conversión cristiana incluye dos momentos: por un lado se presenta como servicio de Dios; por otro lado se precisa como esperanza en la venida de su Hijo. Ciertamente, el Hijo es Jesús a quien Dios ha resucitado de entre los muertos; pero su obra primordial se esconde todavía en el futuro.

Como sabemos [50], el texto incluye un fondo prepaulino. Sin embargo, Pablo lo hace propio porque quiere resaltar un elemento muy valioso del origen de Jesús: su nacimiento escatológico. En el presente, la vida de los fieles está determinada por un descubrimiento religioso: frente a los ídolos del pasado han encontrado al Dios vivo y verdadero. La función de Jesús es al contrario primordialmente futura: ha resucitado y eso implica que se encuentra ya en la «gloria», pero su verdad y fuerza salvadora, la plenitud de su misión como hijo de Dios, pertenece a su campo de esperanza; se realizará cuando venga a libertarnos de la ira que se acerca.

Evidentemente, el contexto de san Pablo y la misma tradición cristiana presupone que Jesús ya goza por su pascua de unas relaciones especiales respecto de Dios. Pero sólo en su venida salvadora (parusía) puede convertirse en Hijo: expresión definitiva y total de su presencia entre los hombres. [51]

50. Cf. págs. 215-225 de este trabajo. Sobre 1 Tes 1, 9-10, P.-E. Langevin, *Jésus*, 43-106.
51. Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 289-290.

Esta certeza atraviesa toda la carta (1 Tes). La fe en Jesús, muerto y resucitado, se realizará a través de la salvación de aquellos que están unidos con Jesús (1 Tes 4, 14). Hasta el momento de la parusía la existencia de los hombres está determinada por la dualidad radical de los vivos y los muertos. Con la venida de Jesús la dualidad desaparece; los muertos resucitarán de forma nueva, los vivos se transformarán y todos se gozarán en el encuentro con el Señor (1 Tes 5, 15-17).

La parusía se interpreta, según esto, como el nacimiento pleno de Jesús. Dios le ha preparado ya a través del camino de la vida y de la pascua. Pero sólo al fin le hará nacer de una manera abierta y absoluta, como el reflejo de su poder y el cumplimiento de su acción y su misterio.

Todo se encuentra dirigido hacia ese nacimiento. Utilizando las imágenes quizá postpaulinas de 2 Tes, el apocalipsis o surgimiento escatológico de Jesús puede tomarse como crisis o momento de división del ser del cosmos. Debe superarse lo anterior; por eso han de surgir los grandes dolores de parto del mundo que se opone a la novedad de lo que llega (2 Tes 2, 1-8). Lo nuevo se concretará a través de una línea de separación interhumana: a un lado estarán los incrédulos, alejados del Señor; al otro los salvados. Y en medio de todo, como el germen de la nueva realidad, como el principio de ese nacimiento que proviene de Dios, estará el Señor Jesús (cf. 2 Tes 1, 7-10).

En este contexto se descubre fácilmente por qué el verdadero nacimiento del salvador se tiene que identificar con su venida escatológica: el gran parto que vendrá y que constituye el objeto de todas las esperanzas de los hombres, será la culminación de la antigua realidad de Jesús y el centro originante del mundo nuevo.[52]

Este sentido escatológico del origen de Jesús no desaparece nunca totalmente de la teología paulina aunque en las cartas que vienen después de 1 Tes ocupe un lugar subordinado y se interprete partiendo de la pascua. En las reflexiones que siguen mostraremos el sentido de esta afirmación a la luz de tres grandes cartas paulinas: Flp, 1 Cor y Rom.

Hablando a los creyentes de Filipos, Pablo les confiesa que confía que la obra de Dios que ha comenzado llegue hasta el final, «se plenifique para el día de Jesús» (Flp 1, 6). Por eso les suplica que se esfuercen, que mantengan la palabra y permanezcan limpios

52. R. Fuller, *Foundations*, 164-165.

«hasta el día del Cristo» (Flp 1, 10-11; 2, 16). Y es que en el fondo la auténtica existencia se juega desde arriba, es decir, desde el futuro: «Porque nosotros somos ciudadanos del cielo; de allí esperamos al salvador, el Señor Jesucristo...» (Flp 3, 20). Es digno de notarse que el futuro de Jesús que ha de venir a libertarnos (desde Dios) se identifica de algún modo con el cielo (un plano superior de existencia que tiene realidad ya desde ahora). En ese sentido lo que por un lado es futuro (Jesús que ha de venir) es por el otro algo presente (Jesús que está en el cielo ya resucitado). Este juego de futuro que está fundamentado en el presente y de presente que se abre hacia el futuro determina todo el pensamiento de san Pablo.

El aspecto futuro del surgimiento de Jesús se expresa de manera especial en la introducción de 1 Cor. Los fieles de Corinto, bien dotados de todos los carismas, siguen esperando a nuestro Señor Jesucristo (1 Cor 1, 7). La obra de Dios consiste precisamente en mantener a los hombres preparados para el día del Señor (1 Cor 1, 8); por eso, la misma llamada a la fe es interpretada como un camino abierto que conduce a la comunión con Jesús, es decir, a la participación de su triunfo escatológico. También aquí, como en 1 Tes 1, 10, el surgimiento de Jesús adquiere una dimensión de realidad futura: en el fondo, Jesús no ha venido todavía desde Dios; vendrá y entonces realizará su obra. Lo que ha sucedido hasta ahora es simplemente una preparación para esa venida o nacimiento.

Mantenernos simplemente en esta visión de 1 Cor 1, 7-9 sería exagerado. Es necesario completarla partiendo de 1 Cor 15 donde el acontecimiento central lo constituye la resurrección ya realizada (1 Cor 15, 3-6); fundado en ella ha de ponerse en marcha el engranaje de la historia universal. Cada cosa se realiza en su momento: «Primero (resucita) el Cristo; luego, en su parusía, los que son del Cristo; y después llega el final, cuando el Cristo entregue a Dios el reino...» (1 Cor 15, 23-24). En este contexto, la parusía o nacimiento escatológico de Jesús se interpreta como culminación del proceso que ha comenzado y tiene su base en la pascua.

Evidentemente, la parusía de Jesús incluye un *nacimiento desde Dios* que le somete todas las cosas (1 Cor 15, 28). Sin embargo, lo que el texto resalta es más bien el aspecto contrario o *nacimiento para Dios*: Jesús entregará su reino y su persona (o realidad) al Padre (1 Cor 15, 24. 28). En este aparente juego de perspectivas se descubre una verdad fundamental, la identidad del

«nacer desde» y el «nacer para» (del origen y la meta). Cuando termina de surgir desde Dios Jesús realiza plenamente su ser para Dios (se le entrega).

Para culminar esta visión debemos referirnos a Romanos. Sobre la pascua de Jesús, en que aparece la justicia de Dios y el pecado de los hombres, se fundamenta la esperanza de los creyentes en la liberación futura (plena). De esa liberación habla Rom 8. El capítulo está lleno de la gran certeza de que el día ya se acerca y es preciso dejar todas las obras de la noche y revestirse de la luz (que es Cristo) (cf. Rom 13, 11-14). No se trata de esperar en la venida de Jesús: Jesús ya ha realizado su misterio salvador (Rom 8, 3. 32). Por eso debemos mantenernos en el plano de su amor (Rom 8, 31-39) dejándonos transformar por su espíritu que es fuerza de resurrección (Rom 8, 11). El espíritu nos hace descubrir al Padre y nos convierte con Jesús en herederos del mundo nuevo que ansiosamente estamos aguardando (cf. Rom-8, 12-17. 18-30). El nacimiento escatológico de Jesús se ha convertido en expresión y garantía de nuestro propio nacimiento escatológico.

Resumiendo las observaciones anteriores podemos afirmar: el nacimiento escatológico de Jesús a que alude 1 Tes 1, 10 nos transmite la certeza de que su obra no ha terminado. Evidentemente, por su fe tenemos un principio de salvación, pero la meta no ha llegado todavía. Por eso se puede (se debe) esperar el verdadero nacimiento (el del futuro). Como han mostrado 1 Cor 1. 7-9 y Flp, una actitud semejante permanece viva a lo largo de toda la obra de san Pablo. Sin embargo, en la medida en que la resurrección se interpreta como acontecimiento central, su parusía pierde importancia, o se precisa teológicamente como efecto del espíritu (Rom).

Sin embargo, la intención fundamental de los textos de la parusía no desaparece. Esos textos nos sitúan ante el problema del futuro; presentan a Cristo como el que viene; interpretan a Dios como verdad y plenitud de aquel futuro del que Cristo emerge hacia nosotros. Por eso, en la parusía de Jesús se identifica el nacer de Dios y el surgir desde el futuro. Esta dimensión del futuro abierto de Dios desde el que nace la vida de los cristianos pertenece al centro de la fe. El hecho de que ese nacimiento se precise a partir de la parusía de Jesús o por la fuerza del espíritu que procede de la pascua depende de perspectivas teológicas. Pensamos que Pablo se ha movido lentamente de la primera a la segunda. Este movimiento está determinado por el desarrollo del

sentido de la pascua. A ella debemos venir para determinar la función que en ese campo tiene el origen de Jesús que tratamos a lo largo de todo nuestro estudio. [53]

b) Revelación pascual del origen divino de Jesús

La formulación clásica del origen pascual de Jesús la ha recibido Pablo de una tradición anterior que se refleja en Rom 1, 3-4: el evangelio trata de Jesús, que a través de la resurrección, por obra del espíritu, ha sido constituido hijo de Dios. [54]

Para descubrir la revelación de Dios no es necesario esperar la parusía. Dios ya se ha expresado de manera plena, ha hecho presente su misterio, ha reflejado sobre el mundo su poder y su futuro. Tal es el contenido de la pascua de Jesús el Cristo. Por eso, podemos afirmar que el nacimiento divino de Jesús culmina (se precisa) en el misterio de la pascua.

Pablo ha defendido con palabra expresa esta forma de entender el surgimiento de Jesús. Basta recordar su afirmación solemne de 1 Cor 15, 1-5: el evangelio se condensa en esto: que el Cristo murió por nuestros pecados, resucitó al tercer día y que se apareció a los testigos. Por eso, cuando intenta precisar el contenido de la fe cristiana y separarla del valor de las promesas de Israel, sostiene que es preciso «creer en el que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 4, 24). La fe de Abrahán se había concentrado en el poder de creación de Dios, en su capacidad de darle un hijo a pesar de ser anciano y su mujer estéril. La fe de los cristianos llega hasta un misterio más valioso. Sabe que Dios es muy capaz de hacer fecunda a una mujer estéril; pero no le importa eso. Su exigencia se ha centrado en el misterio primordial, definitivo y absoluto: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos». Aquí, y no en el nacimiento de Isaak, se ha realizado la obra definitiva de Dios, aquí ha surgido el mundo nuevo (Rom 4, 13-25). [55]

53. Cf. A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968; G. Klein, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus*, en *Neues Testament und christliche Existenz*, Tübingen 1973, 241-262; H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, München, 191; H. Ridderbos, *Paulus*, Wuppertal 1970, 336 s.

54. Cf. págs. 225-235 de nuestro trabajo. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972, 123 s.

55. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 110 s; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, 121 s; C. K. Barret, *The epistle to the Romans*, London 1971, 92 s; C. H. Dodd, *The epistle of Paul to the Romans*, London 1965, 91 s.

Sobre el trasfondo del nacimiento de Isaak, que constituye el primer objeto y fundamento de la fe, la resurrección de Jesús se precisa como el verdadero nacimiento desde Dios. Por intervención especial de Dios, Isaak nació de unos padres incapaces de engendrar, ancianos; allí se condensó la acción de Dios; allí se puso a prueba y se expresó la fe del anciano patriarca israelita. En el caso de Jesús, el nacimiento se realiza sobre un campo de muerte; no hay padres ancianos, sino un hombre que está definitivamente sepultado; pues bien, a ese llama Dios a la existencia nueva y le convierte en salvador para los hombres. Aceptarle, aceptar el verdadero nacimiento de Jesús que por la pascua supera desde Dios la muerte y se convierte en principio de la nueva creación es para Pablo el contenido de la fe cristiana, según Rom 4, 24-25. [56]

No preocupa la posibilidad de subir hasta el cielo, para hacer que el Cristo descienda de la altura. Tampoco se intenta bajar hasta el abismo, para hacer que el Cristo resucite de los muertos. Todo es más sencillo: basta confesar que Jesús es el Señor; basta creer que Dios le ha resucitado de los muertos. El surgimiento de la nueva realidad ya ha sucedido. Todo se condensa en la certeza de la pascua (Rom 10, 5-9). Desde aquí se descubre el nuevo rostro de Dios y se desvela la verdad del Cristo.

Dios se define como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Gál 1, 1; cf. 1 Cor 15, 15; 2 Cor 4, 14; Rom 4, 24; 8, 11; 10, 9). Esta definición no pertenece al plano accidental; no marca simplemente el sentido de un suceso que podría haberse dado de otra forma. La resurrección de Jesús pertenece a lo que puede llamarse la esencia del Dios paulino: es su rasgo primordial, su revelación definitiva, su «verdad». Frente a la antigua experiencia del Dios que ha liberado a su pueblo de Egipto (Ex 20, 2; Dt 5, 6) tenemos la realidad definitiva del Dios que se autoexpresa (es Dios) al resucitar a Jesús de entre los muertos. [57]

La resurrección constituye para Jesús el verdadero nacimiento. Ciertamente, ya existía como un hombre y su pasión (su cruz) es el lugar en el que Dios actúa sobre el mundo. Sin embargo, sólo por la pascua Jesús se ha precisado como aquel que viene desde Dios, el que actualiza sobre el mundo el misterio original de lo

56. No estudiamos la relación entre muerte y pascua que constituye el tema de Rom 4, 25, ni tratamos del valor salvador de la cruz. Por exigencias del carácter de nuestro trabajo nos limitamos a tratar de la resurrección de entre los muertos.

57. Cf. J. Pikaza, *Realidad divina de Jesús en el NT*, en *Cristo, ayer y hoy*, Salamanca 1974, 73-75; K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Zürich 1953, 102 s.

divino. No es de extrañar que la resurrección se haya podido tomar como el verdadero nacimiento del hijo de Dios (Rom 1, 3-4).

La relación entre Dios y Jesús se ha convertido por medio de la pascua en mutua dependencia: sólo hay un Dios del que procede absolutamente todo; pero todo se realiza por medio de Jesús el Cristo (1 Cor 8, 6). En otras palabras, la obra de Dios está centrada en Jesucristo de tal forma que Dios es para siempre el que actúa en Jesús (para los hombres) y Jesús es el que viene totalmente desde Dios.

A partir de esta formulación pascual se superan (e interpretan) los antiguos mitos salvadores. Había en ciertos círculos de Israel la creencia en un hombre original que está en el cielo y que vendrá al final a realizar su obra. Pablo sabe que en el fondo de esa espera hay un rescoldo de verdad; es la verdad del Cristo. El hombre que viene desde arriba (y que seguramente se supone preexistente) se identifica con Jesús resucitado; por eso ya no está en el punto de partida de la historia sino al fin. Su potencia salvadora no reside en el hecho de ser originalmente divino sino en haber resucitado de la muerte. Por eso es el hombre espiritual, vivificante (1 Cor 15, 42-49).

Pienso que para plantear rectamente el sentido del origen pascual de Jesús puede servirnos de guía la expresión: «Cristo es la imagen (el *eikōn*) de Dios» (2 Cor 4, 4), la gloria de Dios brilla en su rostro (2 Cor 4, 6).[58]

Todo el valor del cristianismo se resume en dos urgencias primordiales: conocer a Dios por Cristo; llegar a Cristo desde Dios. Ambas exigencias se realizan y se encuentran en esa afirmación: «Cristo es la imagen de Dios». Es imagen en que Dios se expresa totalmente, la imagen donde los hombres encuentran el misterio original de lo divino. Dios no es sólo origen de Jesús (si es que ese término se entiende como punto de partida o causa de carácter eficiente); es la verdad, la realidad que se refleja por medio de Jesús, precisándose a manera de fuerza salvadora.

Si nos fijamos exclusivamente en el término *eikōn* (imagen) corremos el riesgo de entender a Pablo de una forma filosófica. Para superar ese peligro es necesario que recordemos el valor pascual de ese lenguaje: Dios no se refleja en ningún tipo de entidad ultramundana, sino en Jesús que ha resucitado. Además,

58. Sobre la inclusión de ese tema en un fondo sapiencial, cf. H. Conzelmann, *Paulus und die Weisheit*: NTS 12 (1965-1966) 231-244. Sobre todo el tema de Jesús como imagen de Dios, cf. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971, 115-190.

para entender el valor concreto del término debemos interpretarlo desde dentro de san Pablo. Para eso tomamos como punto de partida 1 Cor 1, 30.[59]

Al hablar de Cristo como imagen de Dios (2 Cor 4, 4) Pablo quería superar la cerrazón de un judaísmo que ha intentado presentar la ley como expresión, revelación definitiva del ser de lo divino. Pablo descubre que la ley, como se vive y se precisa en Israel, acaba siendo un velo que ha impedido contemplar el brillo de la luz de lo divino (2 Cor 3, 12-18). El mismo velo de la búsqueda de acontecimientos escatológicos externamente impresionantes impide a los judíos descubrir la realidad de Dios en Cristo. Un velo semejante es el que ciega a los gentiles que intentando alcanzar la sabiduría se han quedado prendidos sobre el mundo (1 Cor 1, 22-25). Unos y otros se han mostrado incapaces de llegar hasta la meta del espíritu, hasta aquella libertad que brilla en Cristo (2 Cor 3, 18). No le han descubierto como imagen de Dios (2 Cor 4, 4); no le han podido conocer como «la sabiduría, la justicia, la santificación, la redención que viene de Dios» (1 Cor 1, 30).[60]

Definiendo a Jesús como sabiduría y justificación de Dios nos situamos en el centro de toda la teología paulina. Manteniéndonos en ella intentaremos precisar los dos aspectos fundamentales de su origen (de su pascua): a) frente a griegos y judíos Jesús se ha presentado como la sabiduría y la fuerza de Dios que se han hecho realidad para los hombres (1 Cor 1, 18-31); b) superando todos los intentos autosalvadores de los hombres, se revela como la justicia que viene de Dios (Rom).

Al afirmar que Cristo es fuerza y sabiduría de Dios (1 Cor 1, 24), Pablo se mueve en un contexto claramente pascual. Lo que está en discusión es el sentido de la cruz, es decir, la muerte de Jesús. Confesar que esa cruz (muerte) es salvadora constituye para los judíos un objeto de escándalo que contradice todas sus antiguas certezas religiosas; para los gentiles helenistas se trata simplemente de un absurdo que no puede ni tomarse en cuenta (1 Cor 1, 23). Unos y otros buscan la presencia (o actuación) de Dios en algo muy distinto. Los judíos se mueven en un campo de esperanza escatológica y están dispuestos a reconocer a Dios

59. Cf. C. K. Barret, *The first epistle to the Corinthians*, London 1973, 59-61; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 67-69.

60. Sobre Cristo como sabiduría de Dios en el contexto de la disputa de Pablo con el rabinismo, cf. W. D. Davies, *Paul and rabbinic judaism*, London 1970, 147-176.

allí donde se realizan los signos prodigiosos del final del tiempo. Los griegos, se mantienen en un plano de «visión plena del cosmos» y estarán seguros de la presencia de Dios allí donde el mundo se desvele en su unidad original, en su misterio trascendente. Unos y otros no han hallado en la cruz más que un absurdo, una locura (cf. 1 Cor 1, 22). Los cristianos, sin embargo, descubren la verdad de Dios en el trasfondo de la cruz; tal es para ellos el sentido de la pascua (1 Cor 1, 24).[61]

La pascua constituye, según eso, el descubrimiento del poder y sabiduría de Dios en la profundidad de la cruz de Jesús. La cruz no es simplemente una locura o un escándalo; es poder de Dios (1 Cor 1, 18); en ella se desvela y fundamenta la nueva realidad de Jesús resucitado, plenitud (sabiduría, justicia y salvación) de Dios para los hombres (1 Cor 1, 26-30).

Todo esto nos sitúa en el plano de la pregunta por el origen de Jesús. Como sabiduría y fuerza de Dios, el Jesús pascual (muerto y resucitado) se nos desvela en forma de función de Dios. Dios es la hondura y fundamento de Jesús; Jesús es su presencia (su actuación) entre los hombres. Así ha traducido Pablo la experiencia original de Cristo como imagen de Dios (2 Cor 4, 4).

Si el comienzo de 1 Cor está determinado por la visión de Jesús como sabiduría y fuerza de Dios, la carta a los Romanos nos ofrece una especie de comentario a la solemne tesis en que se proclama a Jesús como justificación de Dios. La justificación del hombre constituye el objeto fundamental de la ley judía; tal objeto sigue siendo capital en la experiencia religiosa de san Pablo. Sin embargo, su manera de entenderlo ha cambiado radicalmente: la justificación se realiza por la fe y no por las obras; se expresa en Cristo y no en la vieja ley del judaísmo (cf. Rom 1, 16-17; 3, 21-26).[62]

El contenido del evangelio de Pablo es la justificación de Dios, es decir, la fuerza salvadora que se ofrece a todos los que por medio de la fe quieran aceptarla (Rom 1, 16-17). Ese contenido del evangelio se identifica en el fondo con Jesús, el «propiciatorio de Dios» (es decir, el lugar de salvación que Dios ofrece a los que quieren aceptarle) (Rom 3, 25). A partir de esta experiencia definimos de una manera radical a Dios y Cristo. Dios es ante todo el *justo*, aquel que mantiene su palabra salvadora y jus-

61. Cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 53 s.
62. G. Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes*, en *Das Ende des Gesetzes*, München 1966, 9-33; H. Schlier, *Von den Heiden: Röm 1, 18-32; von den Juden: Röm 2, 1-29*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 29-47.

tifica a los hombres por medio de Jesús (Rom 3, 26). Correlativamente, Cristo ha de mostrarse como «expresión de la justicia de Dios» (Rom 3, 25), es decir, «la justificación de Dios» a que aludía 1 Cor 1, 30.

El sentido del origen de Jesús a que se refieren estas expresiones sigue siendo el mismo al que se aludía con las palabras «fuerza y sabiduría» de Dios. En todos estos casos, las relaciones de Dios y de Jesús se sitúan en un plano de revelación salvadora. No interesa aquella implicación o dependencia de tipo entitativo en que la unión de Dios y de Jesús podría precisarse de una forma general y abstracta. Importa Dios en cuanto viene a descubrirse salvador en Cristo. Importa el Cristo en cuanto se le venera y se le acepta como salvación de Dios hecha presencia y realidad entre los hombres. A partir de las coordenadas religiosas del momento, la presencia salvadora de Dios en Jesús se concreta en forma de sabiduría, fuerza, justificación. No podía ser de otra manera; Pablo tiene que pensar desde su tiempo y hablar para su tiempo. Pero empleando esos conceptos nos transmite una experiencia absolutamente básica: Cristo, muerto y resucitado, es Dios para los hombres y por eso encontrarse con Cristo supone encontrarse con Dios; recibir a Cristo significa recibir la realidad de Dios.[63]

Todo esto se ha expresado de un modo sobriamente insuperable en aquella fórmula de 2 Cor 5, 19: «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo». Aquí se fundamenta la auténtica realidad, la creatura nueva que forman los creyentes. Ante la verdad del Dios que reconcilia a los hombres en el Cristo todas las demás verdades y certezas pasan a un segundo plano. Ese estar Dios en Jesús para los hombres, ese convertirse en fundamento de reconciliación constituye el centro de la vida de san Pablo (2 Cor 5, 16-19; cf. Rom 5, 8-11).[64]

El tema de Cristo como función de Dios se ha traducido aquí en una perspectiva de revelación personal. Cristo no es solamente una expresión de Dios, no es la presencia de su sabiduría o su justicia. Cristo es, ante todo, una persona. Pero se trata de una persona en que inhabita Dios de una manera total, definitiva. En otras palabras, Cristo tiene realidad (valor y autonomía) siendo la expresión de Dios (o su presencia) en medio de los hombres. De esta manera, comentando las palabras de 2 Cor 5, 19, podemos

63. Cf. U. Mauser, *o. c.*, 122 s.
64. Sobre el sentido que recibe desde aquí la actividad misionera de Pablo, cf. M.-A. Chevalier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966.

terminar de entender aquella formulación básica que ha dirigido nuestro estudio del origen pascual de Jesús: «Cristo es la imagen de Dios» (2 Cor 4, 4).

La pascua constituye, según esto, el núcleo del misterio. Ella es el centro y el sentido, es la verdad del nacimiento divino de Jesús. Por eso, al estudiar el origen de Jesús nos hemos visto obligados a situarlo en perspectiva pascual, para descubrir su valor como función de Dios, para comprenderlo como presencia de Dios entre los hombres.

La palabra origen se entiende aquí en sentido de principio o fundamento. Como la imagen recibe su ser del modelo, así el Cristo pascual lo recibe de Dios y expresa o actualiza a Dios entre los hombres. Esta verdad se precisa en la sentencia que proclama: igual que los creyentes son del Cristo, el Cristo es de Dios (1 Cor 3, 23). O en aquella otra en que se dice que Dios es la «cabeza» del Cristo, como el varón es cabeza (principio de realidad y sentido) de la mujer (1 Cor 11, 3). Como Cristo no destruye el ser de los cristianos, sino que lo enriquece y fundamenta; como el varón no niega ni suprime a la mujer sino que la origina (símbolo de Adán y Eva), así sucede con Dios respecto de su Cristo. La afirmación de Dios no niega la verdad y realidad del Cristo, sino que la origina, enriquece y fundamenta.

Tales son las perspectivas primordiales que nos abre el estudio del origen pascual de Jesús. Sin perder del todo la conciencia del nacimiento escatológico (cf. 1 Tes 1, 10), Pablo ha descubierto con la iglesia primitiva que Jesús ya ha nacido desde Dios como el salvador definitivo de los hombres. El estudio de ese nacimiento pascual, las relaciones de Jesús con Dios y, sobre todo, el sentido de salvación que la pascua tiene para el hombre han sido los elementos fundamentales de la teología paulina que hemos esbozado.

c) El origen prepascual de Jesús: promesas y preexistencia

Aunque constituye el centro de su teología, el nacimiento pascual no es para Pablo el único modo de mostrar el origen divino de Jesús. Ya hemos indicado que Pablo es deudor de una visión teológica que muestra a Jesús como un ser preexistente que desciende de la altura a fin de realizar sobre el mundo su obra salvadora (cf. Rom 8, 3; Gál 4, 4; Flp 2, 6-11): el origen de Jesús se ha proyectado de esa forma hacia el principio. Junto a esa visión existe en Pablo otra tendencia: la de entender a Jesús a la luz de las promesas (del camino salvador del pueblo de Israel).

Ambas perspectivas se sistematizan, alcanzando su expresión más perfecta en Gál 3-4. Para dar al tema cierta unidad comenzaremos con el pasado de Israel, aludiremos después a la preexistencia y terminaremos estudiando brevemente el contenido cristológico de Gál 3-4.

Pablo no ha dudado nunca que el comienzo (la raíz) de la salvación se encuentra en el pasado de Israel. Por eso está seguro de que todas las ramas del olivo salvaje (de las gentes) tienen que injertarse sobre el tronco del olivo auténtico (Israel) (Rom 11, 17-24). Por eso añade refiriéndose a su pueblo: «Tienen la filiación, la gloria... y las promesas; a ellos pertenecen los patriarcas y de ellos es el Cristo, en el plano de la carne (en su filiación humana)» (Rom 9, 4-5). [65]

El problema del origen israelita de Jesús consistirá en unir dos de las afirmaciones precedentes: por un lado se dice que ellos tienen las promesas: por el otro se añade que ellos son origen de Jesús según la carne. ¿Qué relación guardan las dos afirmaciones? ¿Se puede considerar el nacimiento humano de Jesús como cumplimiento de las promesas? ¿O el dato humano del nacimiento es algo que pertenece simplemente al plano de la carne y que carece de toda relación con las promesas?

Pensamos que Pablo no ha respondido de manera unívocamente clara a estas preguntas. Sus preocupaciones le han llevado en otra dirección. Por eso, también nosotros nos debemos contentar con una respuesta que no pasa de ser muy limitada.

En primer lugar, tenemos que indicar que Pablo está informado del origen humano de Jesús, de tal manera que siguiendo la tradición eclesial puede aludir a Santiago y sus hermanos (cf. Gál 1, 19; 1 Cor 9, 5). Por otra parte cuando citando un texto precedente habla del origen davídico de Jesús según la carne (Rom 1, 3) se refiere sin duda alguna al carácter de promesa que esa designación encierra. La precisión *según la carne* no se puede tomar aquí en sentido puramente negativo (como lo opuesto a la verdad cristiana, espíritu), ni tampoco como la constatación de un dato biológico (lo humano sin más determinaciones). El nacimiento davídico de Jesús según la carne se mantiene sin duda alguna en un plano de promesa salvadora de Dios. Pero esa promesa, por la que Jesús nace a una vida liberadora, no constituye más que el primer paso; es la condición previa de un nacimiento

65. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 245 s.

más alto (el surgimiento definitivo como hijo de Dios en la resurrección) (Rom 1, 4).[66]

No tenemos datos suficientes para precisar hasta qué punto Pablo ha hecho suya esta afirmación. De todas maneras, debemos añadir que una visión exacta del problema debe tener siempre en cuenta estos tres elementos: a) Cristo es fin de la ley; b) es cumplimiento de las promesas; c) y viene directamente de Dios. Sólo uniendo los tres planos puede adquirirse cierta claridad en el problema.

Comenzamos por las *promesas*. La afirmación fundamental se encuentra en 2 Cor 1, 20: «Pues todas las promesas de Dios han encontrado en él su sí». La palabra de Dios no fundamenta una esperanza vacilante que se mueve entre la afirmación y la negación. Esa palabra encierra un contenido muy preciso de promesas que se cumplen en el Cristo (han recibido su «sí» definitivo).[67]

El contenido de la promesa que recibe en Cristo su cumplimiento afirmativo culmina según Rom 4 en la salvación por la fe que se ofrece a los gentiles. Esa salvación y, por tanto, la verdad de las promesas se realizan por medio de Jesús el Cristo. Eso significa que Jesús (toda su obra) está fundamentado en el pasado de la palabra de Dios que ha prometido salvación a su pueblo. En su relación con la persona del Cristo el tema es más preciso en Gál 3-4; aquí se llega a concretar que las promesas («la bendición de todas las gentes»: Gál 3, 8) se han dirigido a Abrahán y a su descendiente, que es el Cristo (Gál 3, 16). Eso supone que el mismo surgimiento de Cristo está determinado y anunciado en las promesas.

Del contenido de Gál 3-4 hablaremos todavía. Aquí debemos añadir que para Pablo la misma realidad (obra) del Cristo está anunciada en forma de «promesa-alegoría» en diversos acontecimientos salvadores del viejo Israel. Por eso, cuando alude, por ejemplo, a la piedra de que brota el agua en el desierto puede comentar: «La piedra era en realidad el Cristo» (1 Cor 10, 4). O puede afirmar, sin más, que nuestra pascua sacrificada es Cristo (1 Cor 5, 7). Expresándose de esta forma, Pablo se mantiene sobre un plano de la tipología (cf. 1 Cor 10, 6. 11) que nosotros no podemos precisar ahora. Sin embargo, hay una cosa clara: Jesús no surge de la nada, no constituye una sorpresa o novedad absoluta. La verdad de Jesús se arraiga en el AT y su venida es

66. Ch. Burger, *Davidssohn*, 25-41.
67. Sobre el transfondo de «historia» en Gál, cf. G. Klein, *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*: EvTh 24 (1964) 126-165.

cumplimiento (realidad o plenitud) de lo que está inicialmente expresado en Israel.

Tal es el plano de promesa en que se mueve constantemente Pablo. Sin embargo, es necesario completarlo a partir de la certeza de una ruptura radical por la que Cristo, como don de Dios que se presenta por la fe, desborda las fronteras de *la ley* en que se encierra el AT.

La afirmación fundamental de este contexto está en Rom 10, 4: «Cristo es el fin de la ley, para la justificación de todos los creyentes». ¿Qué es la ley entonces? La ley es la expresión de la exigencia de Dios a cuya luz viene a mostrarse la hondura del pecado (Rom 5, 13; 7, 7-12). La ley se hace patente en el momento en que los hombres son conscientes de su culpa y de la exigencia de Dios. Según eso, la ley se puede comparar con una especie de maestro y carcelero (pedagogo) que nos tiene esclavizados, nos educa y a la vez nos muestra la imposibilidad de conseguir la salvación por medio de nuestras obras (cf. Gál 3, 11. 19; Rom 7, 13-24). La afirmación de Pablo es ahora clara «Cristo es el fin de la ley...» (Rom 10, 4); Cristo destruye el velo de la ley donde los hombres han venido a convertirse en ciegos (2 Cor 3).

Siendo esto así, pudiera parecer que la exigencia cristiana ha sido unívocamente clara: Cristo proviene de la realidad de promesa que existe en Israel y al mismo tiempo destruye el valor de la ley. En otras palabras, nace de las promesas pero no de la ley. Esta afirmación es, en el fondo, exacta pero no llega a recoger todos los matices de san Pablo. Hay que añadir con Gál 4, 4: «Nacido bajo la ley, para liberar a aquellos que estaban bajo la ley». Esto significa que no proviniendo internamente de la ley (superando su estructura) Cristo ha surgido en el plano de la ley (sometiéndose, por tanto, a la ley de la existencia humana, a la esclavitud de la muerte, a la exigencia de los mandamientos y a la imposibilidad de alcanzar una salvación por medio de las obras). Volveremos a tocar el tema cuando tratemos de Gál 3-4. [68]

Una visión correcta del origen de Jesús nos conduce todavía a un tercer plano. Cristo no ha nacido solamente de las promesas de Israel y sometido al plano de la ley; Cristo proviene, al mismo tiempo, del misterio original de lo divino. Es lo que indica el tema de la preexistencia.

68. Los protestantes acentúan en general el aspecto de ruptura que existe entre Cristo y el antiguo testamento (la ley): cf. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss* (trad. española: *Pablo apóstol*, Salamanca 1976); los católicos resaltan más la continuidad y presentan al Cristo como el cumplimiento de las promesas: cf. L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1955, 178 s.

Mostrábamos en el apartado anterior que el nacimiento divino de Jesús se realiza en un plano pascual (de resurrección). Ese nacimiento se proyecta ahora hacia atrás: Jesús proviene de Dios desde el principio. Esta experiencia se expresa en diferentes textos prepaulinos, textos que Pablo ha recogido y que interpreta en cada caso de manera diferente: «Dios envió a su Hijo» (Gál 4, 4), «enviando Dios a su propio Hijo...» (Rom 8, 3; cf. Flp 2, 6-11). Del sentido general de la visión de la preexistencia hemos hablado [69]. Aquí sólo podemos fijarnos en la interpretación propia de Pablo.

En primer lugar, tenemos que afirmar que la preexistencia de Jesús no ocupa en Pablo un lugar de salvación independiente. Se presupone como un dato que está ahí. Se estudia de algún modo su sentido, pero no se toma como un hecho decisivo de la nueva realidad que Cristo ofrece a los creyentes. De manera general, podemos afirmar que la preexistencia es una forma de expresar el origen divino de Jesús y el valor salvador de su pascua.

Por eso, cuando en Rom 8, 3 se afirma que Dios ha enviado a su Hijo se está indicando que Cristo no proviene de la ley. La ley es incapaz de liberarnos y por eso ha sido necesario que el mismo Dios haga presente entre los hombres su poder de salvación (el Hijo). Si damos un paso más y nos fijamos en Rom 8, 32 («no perdonó a su propio Hijo sino que le entregó por todos nosotros»), advertimos que lo importante no es la posible preexistencia de Jesús; lo que interesa es que Jesús es la expresión de Dios (su Hijo) y Dios mismo lo ha entregado por nosotros. [70]

Dentro de este contexto, se comprende el centro de interés y de sentido de Flp 2, 6-11. Evidentemente se trata de la encarnación de un ser que preexiste; pero el misterio de su entrega por los hombres se condensa en su humillación y obediencia hasta la muerte. Precisamente estas palabras (humillación y obediencia, *etapeinōsen* e *hypēkoos*) (Flp 2, 8) constituyen el lazo de unión del himno con el contexto paulino (*tapeinophrosynē* en 2, 3 e *hypēkousate* en 2, 12). En este mismo plano se mantienen otros textos que, tomados en sí mismos, pueden aludir a una preexistencia de Jesús pero que dentro del conjunto de san Pablo tienen un sentido fundamentalmente pascual. Al afirmar que «siendo

69. Cf. págs. 237-257 de este trabajo.

70. Originalmente la «entrega» del Hijo se realiza en la encarnación; sin embargo, en el contexto de la teología paulina el acento se va retrasando hacia la cruz. Es en el momento de la muerte cuando Dios ha entregado a su Hijo definitivamente por nosotros: cf. W. Kramer, *Christos*, 112 s.

rico se hizo pobre por nosotros» (2 Cor 8, 9) quizá se está pensando en la existencia divina que Jesús tenía antes de hacerse un hombre entre los hombres; sin embargo, esas palabras pueden aplicarse muy bien a su destino humano: se empobrece (muere) por los hombres. Esa interpretación aparece en Gál 2, 20 en que se alude al «hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí», lo mismo que en Rom 15, 3: Cristo no buscó su placer y su provecho, sino que aceptó el sufrimiento de los hombres.[71]

Por todo esto, podemos concluir que Pablo acepta en principio el tema de la preexistencia de Jesús pero lo interpreta a su manera. Preexistencia significa para Pablo que Jesús no proviene simplemente de las promesas, en un campo de ley, sino que surge directamente desde Dios, desbordando todos los posibles planteamientos de ley y de promesas. Jesús —la totalidad de su misterio y no simplemente su pascua— es el reflejo de Dios sobre la tierra. Una vez aclarado esto, debemos añadir que la mayor parte de los textos de preexistencia adquieren en Pablo un contenido o contexto pascual. Eso significa que sólo en la cruz y en la resurrección se descubre el verdadero misterio de su origen. A manera de resumen que concreta todas estas certezas, comentaremos brevemente el pasaje central de Pablo sobre el origen de Jesús: Gál 3-4.

El principio fundamental de toda la exposición de Pablo reside en la justificación por la fe: «Sabiendo que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por medio de la fe en Jesucristo...» (Gál 2, 16). Como ejemplo de esta nueva actitud religiosa se cita el caso típico de Abrahán: «Creyó en Dios y Dios se lo tomó como justicia (le justificó)» (Gál 3, 6, citando a Gén 15, 6).[72]

La actitud de Abrahán se ha convertido en prototipo para todos los creyentes. Pablo sabe que un judío debe mantenerse en ese plano. Por eso añade: sólo aquellos que se mueven en el campo de la fe son verdaderos seguidores de Abrahán (Gál 3, 7). El sentido de este seguimiento y el valor de la promesa del antiguo patriarca se ha expresado en dos citas fundamentales: «En tu descendencia» (Gál 3, 16, cita de Gén 12, 7; 13, 15; 17, 7; 24, 7), «Serán benditas todas las gentes» (Gál 3, 8, cita de Gén

71. Cf. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 108 s; J. I. González, *La humanidad nueva* I, Madrid 1974, 202-226. Dentro del contesto paulino tampoco implican preexistencia textos como 1 Cor 15, 42-49 (donde el hombre celeste es fundamentalmente Cristo resucitado) o como Rom 10, 6-7 (donde no es central la bajada desde el cielo sino el hecho de la pascua).

72. Cf. H. Schlier, *La carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 149 s.

12, 3). Aquí no podemos estudiar el valor veterotestamentario de estas citas, ni tratamos del método exegético que emplea Pablo al comentarlas; sólo nos importa su mensaje que puede resumirse como sigue.[73]

Pablo reconoce, en primer lugar, que el fundamento de la salvación se encuentra en la promesa de Dios libre y fielmente aceptada por los hombres. La exigencia de un cumplimiento de la ley pertenece más bien al campo de la maldición del hombre que no puede salvarse por sí mismo. Sobre esta base, Abrahán se ha convertido en el modelo (el padre) de todos los creyentes (Gál 3, 7-15).

Dando un paso hacia adelante, Pablo encuentra en la Escritura una verdad fundamental. Allí se habla de una promesa dirigida a Abrahán y a su descendencia, descendencia que en el texto griego se puede interpretar en singular como «el descendiente» (*tō spermati sou*, Gál 3, 17, cita de Gén 12, 7). Esta lectura permite una visión nueva de Cristo y las promesas.

En sentido estricto, dentro de la promesa de Abrahán se contienen por tanto dos realidades primordiales: en primer lugar, la bendición de todas las gentes (Gál 3, 8); en segundo lugar, la venida de un descendente que hace posible el cumplimiento de esa bendición. Esto supone que el surgimiento de Cristo (el descendiente) (Gál 3, 16) pertenece al campo de la promesa de Abrahán, supera el plano de los acontecimientos neutrales de la historia y se convierte en un elemento de la salvación.

Esta certeza del surgimiento de Cristo a partir de la verdad fundamental de la promesa constituye para Pablo el punto de partida de la historia de los hombres. Nuestra historia está marcada por dos fuerzas o poderes primordiales: por un lado está *el poder original de la promesa* que depende únicamente de Dios, que no conoce límite ninguno y encamina a los humanos a una meta de salvación por medio de la fe. Por otro lado está *el poder de la ley*, establecida sólo en un momento posterior, en razón de los pecados de los hombres; esa ley en la que todo se encierra sobre un fondo de pecado constituye una especie de pedagogo que cuida de los hombres como instancia simplemente intermedia hasta que llegue el cumplimiento de aquello que ha sido prometido en el principio, es decir, hasta que llegue «el descendiente» (Gál 3, 19; cf. 3, 15-24).

73. *Ibid.*, 168-170.

El origen de Cristo se mueve en dos esferas. Proviene de la promesa y, según eso, trasciende el plano de las obras de la ley. Pero, al mismo tiempo, se somete a la maldición de la ley para liberar a aquellos que se encuentran esclavizados por ella (Gál 3, 13-14. 19). Al llegar a este momento y detenernos en la liberación que Cristo nos ofrece descubrimos un dato nuevo: al estar unidos con el Cristo y formar con él una sola realidad, los creyentes se convierten por un lado en descendencia de Abrahán (Gál 3, 29) y son, por otro, hijos de Dios (Gál 3, 26). Esto supone que Jesús, por quien los fieles reciben filiación, no es sólo hijo de Abrahán (el descendiente prometido) sino también hijo de Dios. Con esto entramos en el pasaje central de todo nuestro tema (Gál 4, 1-7).[74]

Todo el texto se refiere a la filiación. El comienzo y el final tratan de los creyentes (Gál 4, 1-3 y 4, 5-7); en el centro está el origen salvador de Jesús (hijo de Dios) (Gál 4, 4). Intentando ser absolutamente sobrios trataremos de cada uno de esos temas.

Empezamos aludiendo a la situación de los futuros creyentes antes de la venida del Cristo (Gál 4, 1-3): en realidad son hijos de la promesa, porque participan con Jesús de la herencia de Abrahán; pero, al mismo tiempo, y siendo todavía incapaces de gozar de esa promesa, están sometidos a la ley (los elementos de este mundo). Pues bien, para conceder la herencia a los creyentes y liberarles de la esclavitud de la ley, en la plenitud de los tiempos, Dios ha enviado a su propio Hijo (Gál 4, 4). Su venida contiene los siguientes elementos:

1) *Nace de mujer* (*genomenon ek gynaikos*), es decir, proviene de la historia de los hombres como miembro de la raza humana. Evidentemente, con esta expresión no se niega la posibilidad de una concepción virginal pero su fuerza se mueve en otra línea pues en el plano de lo humano el surgimiento de Jesús no se distingue de los otros. Tal es lo que se intenta señalar cuando se afirma que ha nacido de mujer.[75]

2) *Nace bajo la ley* (*genomenon hypo nomon*). Jesús no ha nacido de un mundo neutral, no desciende de lo que, en palabras de vieja teología, se podría señalar como naturaleza pura; proviene de una humanidad sometida al poder de la ley; precisa-

74. Sobre Gál 4, 4, cf. M.-J. Lagrange, *Saint Paul épitre aux galates*, Paris 1918, 101 s; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1973, 126 s; H. Schlier, *o. c.*, 226 s.

75. Sobre la posibilidad de que Gál 4, 4 aluda a una concepción virginal, cf. G. A. Danell, *Did St. Paul know the tradition about the virgin birth?*: StTheol 4 (1950) 94-101; A. Legault, *Saint Paul a-t-il parlé de la maternité virginale de Marie?*: ScEccl 16 (1964) 481-493.

mente bajo esa ley ha surgido a la existencia humana, desde el principio de su concepción hasta el momento en que, atrapado por la maldición de la misma ley, muere en la cruz (cf. Gál 3, 13).

3) *Nace en un campo de promesa.* Nuestro texto (Gál 4, 4) no alude explícitamente a esta dimensión. Sin embargo, se trata de un dato que está presupuesto en todo el pasaje y en la misma lógica interna de Pablo: con Jesús viene a este mundo el descendiente prometido (Gál 3, 16. 19), aquel que siendo hijo de Abrahán hace que todos participen de la vieja filiación de la promesa del patriarca (Gál 3, 29).

4) *Nace de Dios.* Es la palabra decisiva: al llegar la plenitud de los tiempos, es decir, cuando le ley ha realizado su función y la promesa ha generado su verdad, «Dios envió a su Hijo» (*exapesteilen ho theos ton huion autou*). Ahora descubrimos que la ley y la promesa (toda la historia de los hombres) reciben su sentido desde el envío del hijo de Dios. No es la promesa la que determina el envío del Hijo. Es el envío del Hijo el que convierte el tiempo de los hombres en lugar de la promesa.

Pablo presupone que el Hijo trasciende todas las limitaciones del mundo (de la ley, de la promesa, de la historia de la tierra); así lo afirma al confesar que viene desde Dios. Pablo no especula acerca del sentido de realidad del Hijo preexistente; tampoco le interesa mostrar el nacimiento de Jesús como expresión o aparición humana de un ser que ya tenía realidad en lo divino. Nada de eso. Pablo está bien convencido de la realidad humana de Jesús, que nace como todos, de mujer, bajo el poder de la ley. Pues bien, ese mismo origen que desde un punto de vista se revela como plenamente humano se precisa desde el otro como cumplimiento de las promesas, como venida del hijo de Dios. Tal es la verdad de Gál 4, 4.

Para comprender todo el sentido de nuestro texto debemos fijarnos todavía en un último elemento. Comenzábamos hablando de los que esperaban la herencia sometidos a la ley (Gál 4, 1-3). Para librarlos había enviado Dios a su Hijo (Gál 4, 4). Pues bien, del sentido de esa liberación nos hablan los versos que siguen (Gál 4, 5-7): el envío del Hijo no termina en sí mismo sino que se dirige hacia una obra salvadora: «para liberar a los que estaban bajo la ley a fin de que alcancemos la filiación» (Gál 4, 5).[76]

76. La redención no se centra en el nacimiento, sino en el camino que, empezando en el nacimiento, culmina en la cruz y en la pascua: cf. K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, 151 s.

Esto significa que, tomado en sí mismo, el nacimiento del Hijo no constituye un acontecimiento liberador. Es liberador cuando se encuentra internamente dirigido hacia la pascua y el envío del espíritu (pentecostés) (Gál 4, 5-7). El nacimiento muestra, sin embargo, dos cosas muy valiosas: 1) que el redentor (Cristo) proviene del misterio de Dios (es su Hijo); 2) que, al mismo tiempo, es miembro de la historia, la miseria (ley) y la esperanza (la promesa) de los hombres. La liberación no se realiza, por tanto, desde fuera. No es un regalo que Dios brinda desde arriba. Liberación supone un don de vida que penetra en nuestro mundo y desde dentro lo transforma. [77]

Tal es, a grandes rasgos, el sentido del origen de Jesús formulado a partir del principio de su existencia. Estas aclaraciones no eran necesarias. Ciertamente, Pablo sabía que Jesús proviene de Israel, según la carne, y sabe que su venida está relacionada con la ley y la promesa. Pero en grandes estratos de su obra no ha sentido la necesidad de tratar el sentido teológico de ese surgimiento, contentándose con mostrar el fundamento divino del Jesús pascual o su venida escatológica. Sin embargo, la visión que está implicada en Gál 4, 4 refleja una manera muy valiosa de entender al Cristo. [78]

Hecha esta afirmación resulta curioso (y al mismo tiempo lógico) señalar que los análisis de Gál 3-4 permanecen prácticamente inoperantes en otros estratos teológicos de Pablo. Basta recordar la misma formulación de Gál 4, 21-5, 1: Pablo no ha sentido la necesidad de mostrar a Jesús como el descendiente de la promesa o el hijo de la Jerusalén de arriba, cosa que hubiera sido absolutamente lógica dentro de su planteamiento. Serán, por el contrario, los cristianos los que recibirán ese tratamiento. Lo mismo sucede en Rom 4: ciertamente, la referencia a los hijos de Abrahán incluye de algún modo el misterio de Jesús, pero de forma estricta hijos de Abrahán son aquí tan sólo los creyentes.

2. *Origen de Jesús en Efesios-Colosenses*

Dentro del *corpus* paulino Ef-Col ocupan un lugar muy definido y tanto desde el punto de vista literario como desde la interpretación teológica forman grupo aparte. De manera general, pre-

77. Cf. H. Schlier, *o. c.*, 228 s.
78. Cf. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, 186.

suponemos: Ef-Col provienen de Pablo o de su escuela; una carta ha influido en la otra (o las dos han surgido en el mismo ambiente); su doctrina sobre el origen de Jesús se mantiene en la línea de Pablo, tal como acabamos de verla reflejada en las cartas que parecen ser indudablemente auténticas. Con esto entramos en el tema.

En lo referente al aspecto escatológico del Cristo debemos afirmar que Ef-Col ha llevado hasta el final la línea que pudimos observar en Pablo: el centro de interés del Cristo no se encuentra en su venida escatológica futura sino en el hecho de su pascua. Por otra parte, el gran misterio apocalíptico no es ya la parusía de Jesús sino el origen y sentido de la iglesia en que se cumplen las promesas y se rompe la antigua división que enfrentaba a los hombres (Col 1, 26-27 y Ef 3, 1-13). Este deslizamiento del sentido escatológico llega a tanto que el tema primordial de Ef ya no es Cristo (como el que viene de Dios) sino la iglesia como unidad escatológica de judíos y gentiles que proviene de ese Cristo. De todos modos, el punto de apoyo y el sentido de todo el cristianismo sigue siendo para Ef-Col la venida de Dios en Jesucristo. De su origen o fundamento queremos hablar en lo que sigue.

En la visión cristológica de Ef-Col tiene importancia primordial el himno de Col 1, 15-20. Sobre el carácter preredaccional del texto, su unidad hímnica y valor teológico no existen dudas serias [79]. De manera general podemos afirmar que el himno antiguo constaba de tres estrofas (Col 1, 15-16; 17-18a; 18b-20) que están encabezadas por los vocablos característicos de *hos* (el cual, 1, 15), *kai autos* (y el mismo, 1, 17) y de nuevo *hos* (1, 18b). En la primera estrofa (1, 15-16), en la que originalmente podía faltar la alusión a los diversos seres celestiales (lo visible y lo invisible...), se hablaría del ser divino preexistente (¿Hijo?), en su doble dimensión de reflejo (imagen) de Dios y de principio universal de la creación. La segunda (1, 17-18a) se debía referir a su presencia sobre el mundo: el mediador de la creación se ha convertido en principio estructurante y cabeza de esa misma creación, viniendo, por tanto, a formar parte de ella; en esta perspectiva, la referencia a la iglesia con que acaba la estrofa se revela como claramente adicional. La tercera estrofa (1, 18b-20), a la que en principio podían faltar las palabras sobre la sangre de la cruz

79. Cf. J. A. Sanders, *The NT christological hymns*, Cambridge 1971, 75-86; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 170-180; R. Fuller, *Foundations*, 214-216; E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1968, 77-103.

(1, 20b), se refiere al estado glorioso del Hijo, su triunfo sobre la muerte y su poder de renovación universal.[80]

Interpretado de esta forma, el himno se sitúa en la misma línea de Flp 2, 6-11 y alude a los momentos de la historia o transformación de un ser originalmente divino que es reflejo de Dios y que desciende a prestar su ayuda a los humanos. En esta perspectiva, la realidad humana de Jesús se integra en un conjunto más amplio. Lo que importa (y lo que salva) es el hecho de que existe un ser divino original, que siendo en el principio reflejo de Dios y fuerza creadora, se convierte en realidad humana (encarnación), viniendo a ser de esa manera el centro de la creación y pudiendo transformarlo todo en su destino (pascua, triunfo sobre la muerte). El gran acontecimiento salvador es, por tanto, la encarnación (humanización) del ser divino preexistente. Sólo desde dentro de ese conjunto tiene sentido y ocupa un lugar necesario el misterio de la pascua.

De esta manera habríamos llegado hasta el final esperado y lógico de la visión paulina de Jesús. Interesó en principio su parusía. Después se acentuó su origen divino dentro de un contexto pascual. Finalmente, habría que resaltar su realidad divina que precede a la existencia humana: la vida de Jesús sobre la tierra se convierte en la función, la apariencia (o realidad) humana de un ser que siendo originalmente celeste se encuentra por encima de lo humano y lo trasciende (lo redime) por su muerte.

Evidentemente, esta visión que está latente en el fondo del himno y que ha sido asumida por una parte considerable de la tradición posterior, tiene sus valores y ventajas: acentúa el carácter divino de Jesús, expresa bien que su persona es don para los hombres. Sin embargo, el himno corría el riesgo de minimizar el escándalo de la cruz, es decir, la existencia humana de Jesús; por eso ha sido reinterpretado desde dentro por el autor de Col, situándolo en un contexto de experiencia pascual.

En primer lugar, el redactor de Col parece haber introducido unas palabras claves. Así en la segunda estrofa, donde el Hijo, por la encarnación, tenía que aparecer como *cabeza (centro) del cosmos* (o *sōma*) se dice ahora que es *cabeza de la iglesia*, aludiendo evidentemente al hecho pascual (1, 18a). Además, al introducirse en la tercera estrofa (1, 20b), las palabras sobre la

80. Sobre el transfondo sapiencial de Col 1, 15-20 y su pertenencia a la tradición israelita, cf. P.-E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, Paris 1966, 96 s, 136-38; P. Lamarche, *Christ vivant*, Paris 1966, 55-72; A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973, 48-70.

sangre de la cruz se acentúa la realidad humana de Jesús y el valor de su muerte.

En segundo lugar, el contexto de Col 1, 15-20 nos obliga a interpretar el himno como expresión del hecho pascual. Al situarse en el trasfondo de la liberación de los hombres (*hos errysato hēmas* 1, 13) todo el texto se ha convertido de hecho en un comentario de la redención (*apolytrōsis*) que se realiza por la cruz (1, 14). Además, terminado el himno, el redactor de Col resume su sentido del siguiente modo : «Ahora, habiendo sido reconciliados... por su muerte» (1, 22).

En conclusión, Col interpreta el himno en un trasfondo pascual: no se ocupa de los tres momentos de la historia del ser original divino (preexistencia, encarnación y gloria) sino que se refiere de diversos modos al sentido de la pascua. Por eso, cuando se afirma al principio que el Hijo, explícitamente nombrado (cf 1, 13), es la imagen de Dios y el primogénito de la creación no se describe al ser divino preexistente sino que se refleja el sentido de Jesús resucitado. Del plano diacrónico (del mito) pasamos a una expresión sincrónica de los aspectos del Jesús pascual. Esto supone que las tres estrofas tratan de lo mismo. Al afirmar en 1, 15 que el Hijo es primogénito de la creación, al precisar en 1, 18a que es cabeza de la iglesia y al terminar diciendo en 1, 18b que es primogénito de los muertos se enmarcan las dimensiones de la obra (la influencia) de Jesús resucitado. La pascua es centro y fundamento de la creación (1, 15), de la iglesia (1, 18a) y del mundo nuevo que ha de realizarse (1, 18b-20).

Aquí no podemos detenernos a estudiar con más profundidad los elementos de interpretación del himno. Sólo añadiremos que esta visión es totalmente coherente con el resto de la carta a los Colosenses y con toda la carta a los Efesios. Es lo que veremos a continuación.

En primer lugar, Ef-Col siguen en la misma línea de las afirmaciones de la presencia pascual de Dios en Jesús a que aludíamos al tratar de las grandes cartas de san Pablo. «Todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (de Dios) están presentes (escondidos) en Jesús» (Col 2, 3). En él habita de manera humana (*sōmaticōs*) toda la plenitud de la divinidad (Col 2, 9). Por eso, encontrarse con el Cristo significa hallarse con la misma realidad de lo divino (Ef 3, 19).

En ninguno de estos casos se alude a la preexistencia de un ser celestial que se encarna. Siempre se trata del Jesús concreto, visto en su profundidad pascual, y descubierto como presencia de Dios. El origen de ese Jesús no está, por tanto, en una especie

de pasado temporal (preexistencia de un ser que cambia de modo de existir) sino en la misma raíz de lo divino.

Absolutamente dentro de esta perspectiva se sitúa el contenido de Ef 4, 32-5, 2. Los hombres deben ayudarse (regalarse) mutuamente, como «Dios les ha ayudado (se ha entregado a ellos) en el Cristo» (Ef 4, 32). Cristo se define como el don de Dios (Dios mismo convertido en don para los hombres). Sin embargo, su función no es simplemente pasiva o receptiva. No es un don impersonal del Padre, no es objeto de una acción que se realiza a pesar suyo: el mismo Jesús ama a los hombres y se entrega por ellos (Ef 5, 2). Los afirmaciones de que Dios ama a los hombres, entregándoles a Jesús, y de que el mismo Jesús les ama, entregándose por ellos, no se contradicen sino que muestran los dos aspectos del único misterio. Viniendo de Dios y realizando su obra es Jesús mismo el que se entrega por los hombres.[81]

Por eso, cuando se dice que Cristo ama a la iglesia y da por ella su vida (Ef 5, 25-29) no se alude a la voluntad de encarnación de un ser divino preexistente sino a la acción de un hombre en el que Dios habita y se revela. Jesús viene de Dios (es reflejo y presencia de Dios) en el mismo hecho de su entrega salvadora por los hombres. Veamos este tema de una forma más concreta.

El principio del pensamiento de Ef consiste en afirmar: Dios ha mostrado a los hombres el valor de su llamada y de su fuerza; es la llamada que convoca a la herencia, la fuerza que transforma y crea al mundo verdadero. Pues bien, esa actuación de Dios (revelación) se expresa por la pascua. Los temas que en el himno de Col 1, 15-20 se podrían aplicar al Hijo preexistente o encarnado, parecen ahora claramente enraizados en la pascua. Sólo a partir de su resurrección Jesús se encuentra por encima de los poderes cósmicos y es cabeza de la iglesia (Ef 1, 17-23).[82]

La misma perspectiva se descubre en el comienzo de Ef: Dios nos ha «bendecido en Cristo» (1, 3), su querido (1, 6), en quien tenemos la redención por su sangre (1, 7). La recapitulación de todas las cosas en el Cristo (1, 10) depende directamente de la pascua y no puede considerarse como expresión de una preexistencia o encarnación. En contra de todos los posibles mitos gnosticistas, el principio de la creación y la presencia absoluta de Dios entre los hombres se identifica con la obra de Jesús (su sangre) (cf. Ef 1, 3-14).

81. Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1968, 230-232.
82. *Ibid.*, 74 s.

De manera semejante, cuando Col 2, 10-15 quiere explicar la afirmación de que en Cristo habita humanamente la plenitud de la divinidad acude inmediatamente a nuestro tema: participar de la realidad del Cristo (de su fundamento divino) significa ser enterrados con él en el bautismo, resucitando después en su pascua. Todo el proceso de su victoria sobre las fuerzas enemigas tiene un centro: es la cruz (Col 2, 14-15). Aquí y sólo aquí se fundamenta la importancia cósmica del Cristo (cf. Col 2, 20-3, 4).

Teniendo esto en cuenta, la obra del apóstol, simbolizado en Pablo, se puede resumir como una «continuación de los padecimientos del Cristo» (Col 1, 24). Precisamente en ellos está el principio de transformación del mundo (la actuación de lo divino). En el fondo de toda esta visión puede esconderse de algún modo el viejo mito del descenso y del ascenso del ser de lo divino. Pues bien, dentro del conjunto de Ef-Col esos elementos se interpretan como expresión de la muerte (descenso a la profundidad abismal del cosmos) y de la resurrección (plenificación de Jesús como Señor del universo) (Ef 4, 7-10).[83]

Teniendo en cuenta lo anterior, puede afirmarse que el misterio a que aluden Ef-Col se enraíza en la presencia de Dios en Jesucristo y se precisa (expande) en forma de llamada y de potencia salvadora que se ofrece a los judíos y gentiles. El Cristo viene de Dios: por eso no se puede explicar partiendo de ninguna esperanza o promesa de los hombres. También su acción (el misterio de la unidad de los judíos y gentiles en la iglesia) sobrepasa todas las esferas del saber humano: es un misterio escondido en Dios y revelado solamente ahora, en los tiempos de la gran patencia escatológica (cf. Col 1, 26; Ef 3, 1-3).[84]

3. *La epifanía de Dios en Jesús según las cartas pastorales*

Las pastorales (1 Tim, 2 Tim y Tit) se mueven en un ámbito de herencia paulina; de Pablo toman inspiración, autoridad y

83. *Ibid.*, 190 s.

84. Sin embargo, dentro de la oscuridad del mundo que no conoce los planes de Dios ni puede constituir un punto de partida para la llegada de su Cristo, hay en Ef y Col la certeza de que Israel ha jugado un papel especial. Col lo formula de una forma más negativa cuando afirma que las realidades de Israel sólo son una sombra de aquello que ha de venir. Ef lo refleja de un modo más positivo cuando distingue entre los judíos que tienen las promesas y la esperanza mientras que los gentiles viven sin Dios sobre la tierra (Ef 2, 11-13; cf. 1, 11-14). Por eso, siendo la expresión de Dios, el Cristo de la pascua es, al mismo tiempo, aquel que ha surgido en un campo de esperanza más o menos positiva de los hombres (esperanza de Israel).

nombre. Pero en función del tiempo que ha pasado los problemas han venido a ser distintos. Han surgido las primeras herejías, como mezcla de viejos elementos judíos y visiones gnósticas del mundo. Se plantean dificultades de tipo administrativo. Parece que las iglesias se resquebrajan. Frente a esto el autor (o los autores) de las cartas pastorales quieren mantenerse fieles a la herencia de Pablo, debidamente tamizada en el plano doctrinal y adaptada a las nuevas exigencias de dirección comunitaria («obispos», «diáconos», viudas...).

Mirando desde el punto de vista del origen de Jesús, ese replanteo de la herencia paulina se caracteriza por la importancia que se atribuye al concepto epifanía. Se trata de una visión que ya se había reflejado en Lc 2, 10-11: el hecho de Jesús debe entenderse como la manifestación (epifanía) de Dios sobre la tierra. Las pastorales desarrollan más consecuentemente esta perspectiva ofreciéndonos una visión nueva del origen de Jesús. Para mostrarla comenzamos aludiendo al texto más complejo. Se trata, al parecer, de un himno previo que el redactor quiso incluir porque se ajusta a su propósito. El gran misterio de la piedad (el centro del mensaje cristiano) se concretiza de esta forma:

> Se manifestó en la carne - y fue justificado en el espíritu;
> se apareció a los ángeles - y fue predicado a las gentes;
> fue creído en el cosmos - y fue asumido en gloria (1 Tim 3, 16).[85]

El texto refleja una estructura dual que se repite en tres pequeñas unidades. A la manifestación en la carne corresponden en el plano de la tierra la predicación entre las gentes y el ser creído en el cosmos. A la justificación en el espíritu (es decir, a la glorificación) se unen la aparición ante los ángeles y la asunción en gloria. Se trata, en su unidad, de la manifestación transformadora de lo divino sobre el mundo.

Esa manifestación se expresa con el nombre de epifanía y se realiza *en el plano de la carne* (es decir, en formas de este mundo). Se trata, como hemos precisado, de una manifestación transformadora; por eso puede ser predicada y creída, por eso culmina *en el plano del espíritu* (es decir, en la altura de lo divino en que se mueven los ángeles y se encuentra la plenitud de la gloria).

Evidentemente, aquí nos interesa el sentido de la epifanía. La primera pregunta que se plantea es, ¿quién se manifiesta? Por

85. Cf. R. Fuller, *Foundations*, 216-218; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca ²1975, 71-73; J. T. Sanders, *o. c.*, 14-15, 94-95.

razones de semejanza estructural con otros himnos protocristianos, que comienzan también con relativo (*hos*) y se refieren al Hijo (Flp 2, 6; Col 2, 15), se podría afirmar que se revela el Cristo. Sin embargo, el contexto total de las pastorales y la misma vacilación textual que ha puesto con frecuencia Dios (*theos*) en lugar de «el cual» (*hos*) nos permiten barruntar que la solución es más compleja. Por eso preferimos dejar el himno como está, en su posible polivalencia. Lo único que sabemos con seguridad es que lo que se manifiesta en la carne es la profundidad de lo divino, de tal forma que Dios no es sólo aquel que se revela sino también el revelado, es decir, «lo que» (el que) es carne y triunfa en el plano del espíritu.

Pensamos que la forma más honrada de abordar este problema consiste en estudiar todo el contexto de las cartas pastorales, fijándonos de un modo especial en el concepto epifanía. Es lo que haremos a continuación, con toda la brevedad posible.

Para diferenciar con claridad las funciones de lo divino tenemos que acudir a 1 Tim 2, 3-6. La realidad del misterio de la salvación se concreta del siguiente modo: «Hay un Dios y un mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús que se ha entregado a sí mismo como redención por todos» (1 Tim 2, 5-6). Desde el mismo ser de lo divino (desde su hondura de salvador) y como expresión (y realidad) de su presencia transformante surge el mediador, a quien enfáticamente se presenta como un hombre. El encuentro con Dios se convierte, por tanto, en encuentro con el Cristo, al que se le ha situado dentro de un contexto pascual o de entrega. Precisamente en ese gesto pascual Jesús se determina como Dios para los hombres. Dios es, por tanto, su principio y fundamento; Dios mismo es el sentido, la verdad y hondura de ese hombre Jesús a quien se llama mediador entre Dios y los humanos.

Queriendo precisar el origen de Cristo nos hallamos con un texto de carácter tradicional: «Cristo Jesús ha venido al cosmos para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15). La palabra «ha venido» (*ēlthen*) pudiera implicar preexistencia, una forma de ser anterior y distinta de aquel que después se hace humano salvando a los hombres. Sin embargo, esta suposición carece de fundamento. Por una parte, los textos con *ēlthen* (ha venido) no implican existencia anterior sino que reflejan la función especial de una persona [86]. Por otra parte, las cartas pastorales parecen desconocer la realidad

86. Cf. R. Bultmann, *Geschichte*, 167-168.

de una preexistencia del Cristo. Jesús no proviene de un ser divino anterior, sino que es reflejo inmediato de Dios. En otras palabras: la preexistencia de Jesús es simplemente el Padre.

Ese origen divino no se opone, en ningún momento, al hecho de un principio humano de Jesús. Presentándole como mediador se había acentuado ya su realidad humana (1 Tim 2, 5). Situándole en el contexto de la esperanza de Israel se añadirá que ha provenido de la familia de David (2 Tim 2, 8). Evidentemente, esta confesión de su origen davídico no se sitúa directamente en el plano de un registro genealógico; pero en su mismo hondura teológica traduce la certeza de que Jesús ha provenido de los hombres.

Vengamos a ese texto: «Recuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, del linaje de David, conforme a mi evangelio» (2 Tim 2, 8). Evidentemente en el fondo de todo se halla Dios. Sin embargo, en el plano más cercano, la realidad de Jesús se fundamenta en dos principios: la esperanza de Israel, encarnada en la figura de David, y la verdad de su triunfo pascual sobre la muerte. Sobre esas bases se revela Jesús como el que viene desde Dios, el que actualiza su presencia entre los hombres.

No podemos detenernos en el origen davídico de Jesús. Esa afirmación se estaba convirtiendo en algo evidente y no nos puede sorprender en unas cartas donde la herencia paulina se ha vuelto a unir con una valoración no paulina de la vieja ley del judaísmo (cf. 2 Tim 3, 14-17). El gran problema no se encuentra en ese plano sino en el misterio de la epifanía de lo divino en Jesús. Esa epifanía ¿está ligada fundamentalmente con la pascua? ¿ofrece más bien un poder escatológico? Con estas preguntas volvemos al comienzo de nuestra visión de la teología paulina: el origen divino de Jesús ¿se determina en un contexto pascual o sobre un fondo escatológico? Como veremos, el problema sigue siendo plenamente vivo en las cartas pastorales.

Tito 3, 3-7 ha resumido la verdad cristiana del siguiente modo: sobre el fondo de pecado de los hombres (3, 3), se ha manifestado la bondad salvadora de Dios; esa bondad, hecha presente en nuestra vida en forma de recreación (regeneración por el espíritu) (3, 5), se ha realizado a través de Jesucristo, el salvador (3, 6). Todo el misterio se estructura en tres momentos: en el principio está Dios que se revela; desde Dios surge Jesús, manifestación de su potencia salvadora; por Jesús se ha realizado la nueva creatura (la vida del hombre en el espíritu). En toda esta formulación, la epifanía de Dios en Jesús se mantiene en un plano pascual. Aunque se afirme que la vida de los hombres no ha llegado todavía

hasta el final, aunque se añada que se mueven en la esperanza de la herencia (3, 7), se supone que Dios se ha revelado plenamente. Jesús es por la pascua la «expresión» de Dios para los hombres.

En una dimensión semejante se mueve Tit 1, 2-3, aunque presente la salvación desde el punto de vista del kerygma. La vida eterna (que siendo expresión total de Dios se identifica con la profundidad de Jesús) ya se ha manifestado a través de la palabra de la predicación. Esto supone que la realidad de Jesús ha llegado a su punto culminante: la salvación de Dios para los hombres constituye un presente pleno, sin posibilidad de un futuro cualitativamente distinto.

Esta visión pascual del surgimiento de Jesús, con su implicación de una escatología realizada, ofrece valores indudables; muestra a Jesús como revelación definitiva de Dios y precisa que su obra ya se encuentra terminada. Sin embargo, las pastorales tienen que enfrentarse con el peligro de una nivelación atemporal en que el futuro de la plenitud humana se ha sacrificado ante el valor de la experiencia del presente. Testigos de ese peligro son Himeneo y Fileto, al afirmar que la resurrección ya se ha realizado (2 Tim 2, 17-18). En ese contexto de controversia es normal que se insista en la dimensión escatológica del mensaje cristiano. La epifanía plena de Dios en Jesús no se ha realizado todavía; por eso, la pascua se debe considerar como un camino abierto. De esta forma se corrigen (o interpretan) las afirmaciones precedentes que aludían a la revelación pascual como algo plenamente realizado. Es curioso constatar cómo un peligro de herejía obliga al autor de las pastorales a realizar un camino de repliegue hacia posturas que parecían hace tiempo superadas. Veamos.

La gran exhortación de 1 Tim 6, 13-16 quiere fundarse en la exigencia de Dios y de Jesús (1 Tim 6, 13). De Jesús se han recogido los rasgos primordiales: su pasión (su testimonio ante Pilato) y su futura epifanía (plenitud escatológica en la que, evidentemente, se ha incluido el sentido de la pascua) (1 Tim 6, 13-14). Sorprende el advertir que la pascua como tal desaparece; todo el misterio de Jesús se ha condensado en los extremos de pasión y parusía (vida sobre la tierra y revelación futura). Desde aquí se entiende otro detalle: la manifestación de Dios (*hēn deixei*) se identifica con la epifanía escatológica del Cristo (1 Tim 6, 14-15). Esto supone que Jesús no se ha mostrado plenamente todavía: no ha surgido desde Dios; no ha terminado de nacer; su origen ha de hallarse, por tanto, en el futuro.

De manera semejante ha discurrido el argumento de 2 Tim 4, 1. Dios y Jesucristo son los dos grandes testigos de la vida del

cristiano. Pues bien, al hablar de Jesucristo se afirma: ha de juzgar a los vivos y a los muertos; en ese contexto se alude a su epifanía y a su reino. También aquí la epifanía se realiza en el final. Sólo entonces será Jesús la expresión definitiva del ser de lo divino.

Para terminar, nos vemos obligados a presentar Tit 2, 11-14. El argumento comienza en el presente: ya se ha manifestado (*epephanē*) la gracia de Dios que conduce a la salvación de todos los hombres. Sin duda alguna, esa gracia ya manifestada se refiere al hecho de la pascua, con sus implicaciones eclesiales (comienzo de una vida nueva sobre el mundo) (2, 12). Pues bien, toda esta primera manifestación se interpreta luego como un medio, un primer paso que conduce a la esperanza (y revelación) definitiva: «La epifanía de la gloria del gran Dios y de nuestro salvador Jesucristo» (2, 13). El texto de esas palabras parece ser ambiguo. Dios y Jesús pueden hallarse separados como en la precedente traducción o pueden referirse a un mismo sujeto. En este caso habría que traducir: «la epifanía de la gloria de nuestro Dios y salvador Jesucristo». En el contexto de nuestro trabajo la importancia de una u otra traducción es pequeña. Lo definitivo es solamente el hecho de que la expresión total de lo divino (el surgimiento definitivo de Jesús desde Dios) se identifica con su parusía. La entrega pascual (2, 14) es un camino que dirige hacia ese nacimiento pleno.

Con esto terminamos nuestra exposición del origen de Jesús en las cartas pastorales. También aquí, como en el centro de san Pablo, el tema del origen desborda el plano de los acontecimientos históricos (pasados) situándose en la dimensión ontológica del fundamento del ser. Jesús es función de Dios, Dios mismo convertido en don para los hombres. Tal es la primera experiencia de las cartas pastorales. En segundo lugar, debemos recordar el hecho de que el modo de enfocar conceptualmente el tema es ahora diferente. Predomina la visión epifánica, según la cual Jesús (toda su obra) se define como expresión (presentación sobre la tierra) del ser de lo divino. Frente a los mitos orientales que remiten a la epifanía divina en el conjunto del cosmos o frente a la religión imperial que ha convertido al César en manifestación de lo divino, las pastorales saben que sólo en Jesús se ha revelado Dios de una manera plena. Estudiar su origen a partir de esta dimensión epifánica me parece uno de los grandes logros teológicos de estas cartas. Finalmente, es digno de notarse el hecho de que aquí se ha visto el peligro de una escatología realizada en la que el Cristo ya ha nacido plenamente. Para contrarrestarlo se

acude a la vieja experiencia de un nacimiento (epifanía) escatológica del Cristo. De esa manera el tema del principio (origen de Jesús) nos conduce de nuevo a la esperanza del futuro.

4. *Dios nos ha hablado en su Hijo: origen de Jesús en Hebreos*

De una manera aproximada puede afirmarse que la exhortación (cf. 13, 22), llamada cristianamente «Carta a los Hebreos», se mantiene dentro de la herencia de san Pablo. En esta línea se precisa su tema general: la superación del orden religioso del judaísmo y la exigencia de fundar la salvación en Cristo.

Sin embargo, las perspectivas son distintas. Pablo perfila su mensaje al oponer la fe y las obras (ley). Heb se interesa por un aspecto de esa ley: el culto; por eso, frente a los viejos sacrificios del judaísmo, alude a la ofrenda de Jesús que, penetrando en la gloria del Padre revestido de su sangre, intercede por nosotros. Israel ocupa en Heb un lugar más positivo que en Pablo: su culto se precisa como preparación del sacrificio de Jesús. Pero aun así, se trata de una preparación que es sólo sombra de aquello que vendrá, la verdadera realidad del Cristo. Por eso, en el final, es necesaria la ruptura. Cuando el Cristo llega, el judaísmo se convierte en algo sin valor y superado.

Por todo esto, aun colocado el estudio de Heb dentro de la perspectiva general de Pablo, queremos recordar que se trata en realidad de un planteamiento diferente. En lo que se refiere a nuestro tema descubrimos que en Heb no interesa apenas el origen de Jesús; lo que preocupa es el sentido de su obra, es decir, su instauración como sacerdote definitivo. Por medio de esa obra, Jesús se desvela como el Hijo en el que Dios transmite su palabra (1, 2). En esta perspectiva situamos el problema del origen. No tratamos, por tanto, de estudiar ningún pasado temporal sino la forma (intensidad y fuerza) con que Dios se actúa y se precisa por la pascua (el sacerdocio) de Jesús, el Cristo.

Movidos por esta pregunta, lo primero que sorprende es el prólogo (1, 1-4) en que, en ritmo cargado de solemnidad, se ha resumido el sentido fundamental de toda la exhortación a los hebreos: sobre el fundamento veterotestamentario de la «palabra» se precisa el sentido de Jesús como presencia y realidad definitiva de Dios sobre la tierra.

Multiforme y repetida se ha expresado esa palabra de Dios por los profetas (1, 1). Multiforme y repetida porque nunca reflejaba la verdad en todo su misterio. Esto significa que Dios se

ha hecho presente de manera parcial y limitada. El mismo Dios hablaba; su voz era verdad y, sin embargo, no llegaba a la verdad más honda. Frente a esa multiplicidad de revelaciones se sitúa en el final del tiempo la expresión definitiva del ser de lo divino: «A nosotros Dios nos ha hablado en el Hijo» (1, 2). Nos ha hablado una vez y es suficiente. Nos ha dicho por el Hijo su misterio y ya no existen más palabras nuevas.

Del Hijo en el que Dios nos habla se ofrece una primera visión al presentarle como aquel en el que Dios realiza el fundamento y el final de su misterio: «le ha constituido heredero universal»; «por él ha hecho los siglos» (1, 2). De esta forma se precisan los momentos de su acción (y realidad) en un esquema de orden lógico: a) es la palabra decisiva de Dios para el presente; b) desde el presente se precisa como el sentido y fin de la actuación de Dios (futuro escatológico); c) a la luz de ese presente y del futuro se descubre que el Hijo ya actuaba en el principio (es mediador de la creación) (1, 2-3).

Esos momentos de la historia salvadora del Hijo se pueden ordenar también de una manera cronológica. Al principio está la obra creadora («sometiéndolo todo con la palabra de su poder»). Viene después su actuación en favor de los hombres, concretada en forma redentora («habiendo realizado la purificación de los pecados»). Y se termina con la exaltación («se ha sentado a la derecha del Padre = Dios en las alturas»). La relación del Hijo con Dios precede, ontológicamente, a los tres momentos de su actuación. De manera enigmáticamente condensada se presenta esa relación diciendo que el Hijo es resplandor de la gloria e impronta de la substancia de Dios. Su realidad se identifica con el brillo de la gloria de Dios, con la expansión de su substancia. Tal es el contenido de Heb 1, 3.[87]

Esta formulación suscita dos problemas: los momentos de la historia del Hijo y el sentido de su relación con Dios. Sobre esos dos problemas discurre todo el misterio del origen de Jesús. En un plano están los momentos de su proceso (preexistencia, redención pascual, culminación escatológica); en otro están sus relaciones con Dios. De esos temas trataremos en las páginas que siguen.

Si tomamos al pie de la letra las afirmaciones sobre los tres momentos de la actuación de Jesús (en la obra creadora, la redención y la culminación escatológica), resulta claro que el hombre

87. Sobre Heb 1, 1-3, cf. J. T. Sanders, *o. c.*, 92-94; R. Fuller, *Foundations*, 220-221.

Jesús se explica a partir de una visión de preexistencia: es el resultado de la transformación a que se ha sometido un ser primordial, que ya se encontraba plenamente activo en la creación. Sin embargo, al estudiar más detenidamente el mensaje de Heb descubrimos que esta progresión lineal no refleja el sentido total de su mensaje. La realidad preexistente del Hijo (y su mediación creadora) no es algo que precede temporalmente a su venida y a su pascua (exaltación). Al contrario, el principio y fundamento de Jesús (el Hijo) se encuentra en esa dialéctica de sufrimiento y gloria que caracteriza su vida humana y su exaltación celeste. De la unidad de estos momentos, es decir, de la acción sacerdotal que incluye el sacrificio de la sangre (sobre la cruz) y la ofrenda transformante ante los cielos (resurrección) se ocupa toda nuestra carta (cf. 2, 9-10; 5, 7-10; 9, 11-12; 9, 14-15; 12, 3, etc.). Situada en esta perspectiva resulta evidente que la mediación creadora a que aluden Heb 1, 2-3 no se refiere a una existencia previa de Jesús sino al influjo de su sacrificio pascual sobre el cosmos: desde su misma raíz original, el cosmos se encuentra posibilitado y sostenido por la muerte y pascua de Jesús, el Cristo.

Esto significa que el origen, es decir, el fundamento y el sentido del Hijo no se encuentra en una especie de persona anterior que se ha venido a encarnar sino en el mismo Jesús crucificado y exaltado. Precisamente aquí se ha desvelado y se realiza el misterio primordial del Padre. Es aquí donde Jesús viene a expresarse como el brillo de la gloria de Dios, la impronta de su substancia (1, 3). Estas palabras, que determinan el origen divino del Hijo, no aluden ya a su realidad supratemporal sino al principio divino, trascendente, en el que todo su ser se fundamenta.

En otras palabras, el que proviene de Dios, como el brillo de su gloria y la impronta de su substancia, es el mismo Jesús que ha padecido y muerto. Proviene de Dios cuando realiza su función de sacerdote que, revestido de la sangre de su propio sacrificio, penetra en el misterio del cielo intercediendo por los hombres. La pascua no es, por tanto, un tipo de suceso que acontece al Hijo ya formado; la pascua constituye el fundamento de su misma filiación divina. Jesús es Hijo (viene desde arriba) precisamente en ese acontecer, en la dialéctica de entrega humana (obediencia, sufrimiento, muerte) y de respuesta glorificante de Dios que le exalta y convierte su sacrificio en principio de transformación universal. [88]

88. Cf. O. Cullmann, *Christologie*, 88 s; J. A. T. Robinson, *The human face*, 155 s.

Desde aquí tenemos que dividir nuestro estudio del origen de Jesús en dos grandes apartados. Trataremos, en primer lugar, de su existencia humana; de su origen como un hombre y del sentido de su entrega en el calvario. Nos ocuparemos luego de la respuesta de Dios, que se precisa como exaltación sacerdotal. En la unión de esas dos perspectivas descubriremos el sentido de su origen como el Hijo en que se expresa toda la gloria y la substancia de Dios Padre.

a) Origen y obra humana de Jesús

La realidad humana de Jesús se refleja plenamente al presentarse como pionero de la salvación (2, 5-18; cf. 2, 10). Con palabras del salmo (8, 5-7) se le llama simplemente un hombre, «hijo del hombre», y se precisa que en esta dimensión (en el tiempo de su vida) Jesús era inferior a los ángeles (2, 5-9). Participar de la realidad humana significa compartir el mismo origen de los hombres. Por eso se ha tenido cuidado en indicar que Jesús, el salvador, y los salvados (los humanos) tienen un principio, son '*ex henos pantes*. En este plano prepascual, el origen de Jesús no se distingue del origen de los otros. En razón de su pasado común todos se llaman y son en realidad hermanos (2, 10-12).

Al determinar la realidad humana de Jesús partiendo de su origen, Heb se mueve en un campo de comprensión semita de la vida, en el que ser humano significa hallarse inserto en la línea de ascendencia de los hombres. En este plano se mantiene la alusión a su realidad israelita: «No ha participado de los ángeles sino de la semilla (descendencia) de Abrahán» (2, 16).

Al mismo tiempo el autor de Heb sabe formular sus convicciones sobre un fondo helenista: por eso afirma que Jesús tiene la misma (participa de la misma) «carne y sangre» de los hombres, haciéndose de esa forma «semejante a sus hermanos» (2, 14. 17). Ser hombre significa aquí participar de la naturaleza humana, entendida, eso sí, semíticamente como carne y sangre.

Es digno de observar el hecho de que Heb, autor de una de las cristologías más elaboradas del NT, acentúa tan marcadamente el origen (o realidad) humano de Jesús. Sólo sobre este fondo de indudable humanidad se pueden entender las afirmaciones sobre la realidad divina del Hijo. Esa realidad divina no es algo añadido,

no es algo que se encuentra previamente o fuera de Jesús, sino la misma hondura de su vida humana, tal como culmina por la pascua.

No hay en Heb indicación alguna que nos haga suponer que el origen humano de Jesús haya tenido algún rasgo externamente especial, maravilloso. Ciertamente se dice que es hijo de Abrahán (2, 16), pero en esta afirmación no hay nada que nos haga ir más lejos de lo que puede asegurarse de cualquier israelita; nada que nos permita suponer que su nacimiento humano se considere cumplimiento de las viejas promesas patriarcales. De una manera igualmente accidental, y en relación con su falta de origen levítico, se dice que «pertenece a la tribu de Judá» (7, 14). Esto permite suponer que Heb conocía su origen davídico. Por eso es digno de anotarse que esa procedencia no haya recibido ningún tipo de valoración teológica: por su origen o nacimiento humano, Jesús no se distingue de los otros hombres, sus hermanos.[89]

Esto es cierto y, sin embargo, mirando desde la perspectiva que nos ofrece el hecho pascual —muerte y glorificación salvadora— es indudable que la vida humana de Jesús se encuentra especialmente ligada a Dios, el Padre. Busquemos, en primer lugar, los hechos importantes de esa vida. Tracemos luego su dimensión teológica.

Heb conoce un solo hecho de la vida de Jesús: el sufrimiento que termina con la muerte (2, 10. 14; 12, 2; 13, 12, etc.). Se trata de un sufrimiento profundo, voluntariamente asumido y desgarradoramente doloroso. Se llega a decir que, en los días de su carne, con inmenso clamor y con lágrimas, Jesús elevó su oración y súplica al que podía liberarle de la muerte (5, 7). Sorprendentemente, el texto continúa diciendo que Dios escuchó su plegaria y se portó como el padre se comporta con el hijo, es decir, le condujo por el camino del sufrimiento a fin de perfeccionarle y plenificarle. Jesús, por su parte, aceptó como un hijo el camino del padre y, siendo obediente, alcanzó su plenitud, convirtiéndose así para todos en sacerdote y causa de salvación eterna (5, 7-10; cf. 12, 4-11).

Con esto hemos pasado del plano de los hechos (sufrimiento y muerte de Jesús) al plano de la interpretación teológica (actuación pedagógica y transformante de Dios en ese sufrimiento y obediencia). Desde esta perspectiva, el sacrificio de Jesús se desvela como un verdadero nacimiento: es el comienzo de su nueva forma

89. J. A. T. Robinson, *o. c.*, 158-159; J. Knox, *Humanity*, 34-35.

de ser, su instauración como hijo de Dios y sacerdote. Para entender esto es preciso que acudamos a la imagen de la sangre.

Sobre el trasfondo de Israel, la sangre del sacrificio tiene un valor de evocación enorme; la sangre significa muerte, es la expresión de un animal que se ha matado. Pero esa misma sangre recibe ante Dios, en el altar, un valor de vida nueva. Lo que ahora surge, la reparación por los pecados y la ofrenda, tiene más valor que aquello que ya ha muerto (el animal como realidad de este mundo).

Aplicando este simbolismo a Jesús descubrimos que la sangre de su sacrificio es la expresión de la importancia de su muerte. Pero esa sangre es, a la vez, un signo de victoria. Dios la acepta como expresión de la obediencia humana de Jesús. Por eso se ha indicado: Jesús penetra como triunfador y sacerdote, rodeado de su sangre, en el mismo templo o tabernáculo celeste. Lo que desde un punto de vista meramente humano ha sido expresión de un fracaso (o muerte) es desde Dios (para la fe) certeza y signo de su vida: «Jesús nace» como hijo de Dios y sacerdote sobre el cielo. (Sobre la sangre de Jesús, cf. Heb 9; 10, 29; 12, 24; 13, 12, etcétera). [90]

b) Respuesta de Dios a la obra de Jesús

Una certeza básica atraviesa toda la exhortación a los Heb: Jesús se ha plenificado a través del sufrimiento y de la muerte (2, 10; 5, 9; cf. 7, 28; 9, 11-14). Eso supone que el tiempo de su vida humana era un camino. Solamente por su muerte llega hasta su ser definitivo, en relación con Dios y con los hombres. Dios le ha resucitado (13, 20; cf. 1, 6), sentándole a su derecha (1, 13); y Jesús se ha convertido de esa forma en sacerdote que intercede, en Hijo en el que Dios se hace presente entre los hombres. Veamos.

Heb sabe que para ser auténtico sacerdote, que conoce la condición de los hombres y les ayuda, Jesús ha debido compartir su misma suerte (Heb 2, 5-16). Por eso ha penetrado en la profundidad del sufrimiento humano y, superándolo desde dentro por la pascua, se ha convertido en principio de salvación (en sacerdote) para todos los que aceptan y siguen su camino (cf. 2, 17-18;

90. Cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 165-169, 322 s.

4, 14-15; 5, 5-10). Así realiza su función de pródromo (6, 20) o de guía y pionero (cf. 2, 10) del ser y salvación para los hombres.

La consagración de Jesús como sacerdote constituye la respuesta definitiva de Dios sobre su muerte. No basta la acción de Jesús; ni sería suficiente su palabra. Sólo ahora, Jesús se plenifica y Dios le constituye sacerdote para siempre según el orden de Melquisidec (5, 5-10).

Jesús no «es» sacerdote; «llega a serlo» a través del juramento de Dios que le ha elegido y le consagra (7, 11-28). Eso significa que no es primero sacerdote y después ofrece un sacrificio sino que llega a serlo precisamente al ofrecerse (y ser recibido por Dios) en sacrificio. Tal es el tema de los capítulos centrales de Heb (9-10).

Frente a los sacerdotes judíos que ofrecen sacrificios incesantes, el Cristo se ofrece una sola vez. Frente a la sangre de animales de la tierra, el Cristo se presenta con su propia sangre (9, 11-28). En el fondo, todo el viejo orden judío queda superado. Dios quiere la vida de los hombres y no los sacrificios de cosas y animales. Por eso, penetrando en el «cosmos» (es decir, en la nueva realidad de la salvación escatológica 10, 5; cf. 1, 6) Cristo se ha ofrecido a sí mismo en sacrificio, sentándose a la derecha del Padre (10, 5-14).

Ya no se distinguen sacerdote y sacrificio. No puede separarse sacrificio y vida. El sacrificio es la misma profundidad de la vida abierta a Dios y aceptada por Dios tal como se realiza de una forma modélicamente perfecta en el Cristo. Se ha ofrecido a Dios; Dios le ha aceptado. La relación de Dios con el hombre adquiere así una dimensión de absoluta nitidez. Jesús puede convertirse en expresión total de lo divino. Por eso se le llama «hijo de Dios»; por eso se le define como el brillo de su gloria y la impronta de su substancia. Su camino se convierte por eso en el camino; su existencia en realidad sacerdotal que está ante el Padre (con el Padre) intercediendo por nosotros, es decir, abriéndonos la auténtica posibilidad de la existencia.

Desde aquí se comprende el hecho de que en Jesús se identifiquen sacerdocio y filiación divina. Expresamente se precisa que no ha sido Cristo el que ha tomado la iniciativa. Dios mismo le ha constituido sacerdote al afirmar: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado» (cita de Sal 2, 7; cf. Heb 5, 5). Estas palabras que constituyen el fundamento de la filiación divina de Jesús, están unidas a su proclamación como sacerdote (5, 5-6) y se sitúan en un ámbito pascual (5, 5-10). Evidentemente, la función de sacerdote e hijo de Dios se identifica con el gran misterio de la muerte y pascua. En otras palabras, Jesús no es hijo de Dios porque ha

surgido sobre un fondo divino en el principio intemporal o supratemporal del mundo sino porque ha sido aceptado y plenificado en la pascua por el Padre, convirtiéndose de ese modo en expresión de su realidad y en principio de su presencia ante los hombres.

Los judíos accedían al sacerdocio en virtud de un nacimiento humano (de un origen levítico). Jesús, que no es levita, ha superado el plano del surgimiento humano y ha sido constituido sacerdote por la fuerza de Dios que le convoca a un nuevo nacimiento. Ese sacerdocio que rompe las barreras de la ley y desborda todos los planos del nacimiento de los hombres se mantiene, sin embargo, en la línea de la antigua y misteriosa figura de Melquisedec (cf. cap. 7).

De Melquisedec sabemos que aparece en la Escritura sin padre ni madre; sin genealogía ni reseña del principio o del final de su existencia. Por eso se asemeja al hijo de Dios que permanece sacerdote para siempre (7, 3). De Jesús sabemos la familia y conocemos la historia de su muerte. Su sacerdocio se mantiene, sin embargo, sobre un plano superior. No es sacerdote por hallarse inserto en la lista de un linaje levítico, ni por haber ofrecido sacrificios en el tiempo de su vida. Es sacerdote porque ha sido «aceptado por Dios», en virtud de una palabra creadora que trasciende todos los estratos del tiempo de la tierra. Es sacerdote porque Dios le asume como a Hijo y le convierte en principio de salvación para los hombres (cf. 5, 5-10).

En esta perspectiva se deben situar las afirmaciones acerca de su filiación divina. La palabra de Dios que le hace surgir como Hijo y pone a todos los ángeles a su servicio (1, 5-6) tiene que identificarse con la acción de Dios que en la pascua resucita a Jesús de entre los muertos (13, 20). Para que esta palabra fuera posible era preciso que Jesús se haya ofrecido (que haya sido obediente hasta la muerte). En este aspecto la pascua no destruye sino asume la existencia humana de Jesús. La filiación divina no aniquila la humanidad, la plenifica. Sólo en la pascua culmina el proceso del encuentro de Dios con Jesús que ha comenzado en el tiempo de su vida, de tal forma que Jesús, sin dejar de ser humano —sin perder la realidad de su sangre— se ha integrado en el misterio de Dios (como Hijo).[91]

Desde la hondura de la pascua, entendida como meta universal y principio en que se funda la existencia de las cosas, se comprende que a Jesús se le llame el «brillo de la gloria y la impronta de la substancia» de Dios (1, 3). Dios, el desconocido, se ha hecho

91. G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*: Beihefte ZNW 26 (1960) 188-198.

absolutamente cercano en Jesús, de tal manera que al encontrarnos con Jesús nos estamos encontrando con la totalidad del misterio divino.[92]

Conclusión

Como resumen de lo anterior y nota conclusiva debemos señalar que ese Jesús que es para Heb plenitud de Dios se encuentra siempre centrado sobre el hecho de la pascua y dirigido hacia el final (la parusía).

Sin olvidar su fundamento humano, debemos afirmar que el origen definitivo de Jesús se encuentra en Dios. Por origen entendemos aquí el principio y fundamento de su ser. De tal manera está Dios en Jesús, de tal manera le penetra la realidad de lo divino que Jesús se ha convertido no sólo en expresión de Dios sino en misterio que reside en el ser de lo divino. Por eso se dice que los ángeles tienen que adorarle (1, 6). Por eso se añade que su realidad permanece ayer, hoy y por siempre (13, 8). Por eso se le conceden atributos que en el fondo son divinos (1, 8-12).

Ese origen divino de Jesús se ha concretado y realizado en el acontecimiento pascual. Desde ese acontecimiento (Dios que plenifica de manera absoluta al hombre Jesús, convirtiéndole en su Hijo y salvador para los hombres) adquiere sentido el futuro y el pasado. El futuro se convierte en campo de la plenitud de Cristo. El pasado se desvela como aquello que prepara y dirige su camino. Su vida humana se descubre como vida internamente abierta a Dios, vida que culmina en la sangre del sacrificio, plenificada y aceptada en lo divino. Desde la pascua se advierte que Cristo ha trascendido el plano de los tiempos, siendo para nosotros «el Hijo en el que Dios se halla presente» (1, 3) ayer, hoy y para siempre (13, 8).

Esta cristología así desarrollada sirve al autor de la exhortación a los hebreos para invitar a sus lectores (u oyentes) a la vigilancia y a la espera. Los tiempos están abiertos. Desde el Cristo caminamos hacia la plenitud del descanso de Dios (Heb 3-4), hacia el cumplimiento de las promesas de Abrahán y los patriarcas (Heb 11). El descubrimiento del sentido de Jesús no sirve para sumirnos en la contemplación de la intemporalidad de Dios sino para tender hacia el futuro escatológico. Pero con esto salimos ya del tema del origen.

92. Cf. O. Michel, *o. c.*, 95 s.

III. EL ORIGEN DE JESUS EN EL EVANGELIO DE JUAN

De los autores del NT, Jn es el único que estudia con detención el tema del origen de Jesús. El centro de gravedad teológica se ha desplazado: no se encuentra en el futuro del reino o parusía (iglesia primitiva), ni tampoco en el misterio de la muerte y de la pascua (Pablo). El centro se halla precisamente en el origen o el envío de Jesús desde su Padre. Evidentemente, esto supone novedad. Sin embargo, no se trata de la innovación caprichosa de un autor genial y aislado; existe tal autor, pero se encuentra al final de un gran proceso que se advierte ya de alguna forma en los sinópticos y Pablo; se trata de un autor que está, a la vez, determinado por un nuevo trasfondo intelectual y religioso.[93]

La solución que Jn presenta acerca del origen de Jesús no se formula en la línea del «concebido por el espíritu». Nuestro autor se mueve en un contexto conceptual muy diferente. Hemos pasado de un AT puramente hebreo a un judaísmo de carácter fuertemente helenizado (gnosticista). Según eso, el salvador no se concibe en forma de persona que nace sobre el mundo por la fuerza del espíritu (Lc y Mt). Su origen se halla de manera radical en lo divino: Jesús viene directamente desde Dios. En este campo, nuestro autor avanza sobre un plano en que se habían movido otros escritores del NT, especialmente san Pablo.[94]

Tratando de esto pasamos imperceptiblemente del campo de la tradición cristiana al tema del trasfondo religioso del evangelio. El problema del origen de Jesús estaba ya apuntado (insinuado) en los restantes estratos del NT. Pero más que de una reflexión unitaria se trataba de un conjunto de elementos estructuralmente secundarios. Situado en otro contexto, el problema se convierte para Jn en absolutamente dominante. Esto nos obliga a precisar el «medio» en que ha brotado su evangelio.

Jn es uno de los autores más profundamente israelitas del NT. La división entre judíos y gentiles, que ocupa un lugar central en Pablo, es para él sin importancia. Da la impresión de que no existe

93. Cuando nos referimos a Juan aludimos sólo al cuarto evangelio. Para una introducción en la problemática peculiar del origen de Jesús en 1 Jn cf. P. S. Minear, *The idea of incarnation in first John*: Interpretation 24 (1970) 291-302. La relación de Juan con los sinópticos y el resto del NT constituye un problema que no podemos abordar directamente. Sobre el tema, cf. C. H. Dodd, *Historical tradition*, y J. Blinzer, *Juan y los sinópticos*, Salamanca 1968.

94. Hemos planteado el tema en un apartado precedente, págs. 344 s.

más que un grupo de creyentes, que se mueve dentro de las viejas fronteras de Israel [95]. Sin embargo, penetrando de manera más profunda en su mensaje, descubrimos que el judaísmo de Jn se encuentra lejos de todos los grupos clásicos del pueblo: no es fariseo, ni celota, ni tampoco saduceo. Sin perder en ningún momento su trasfondo israelita, Jn se mueve dentro de un mundo de conceptos helenistas: logos y verdad, luz y tinieblas, lo de arriba y lo de abajo... Todo parece reflejar un pensamiento griego.

Este dualismo en el que, por extraña paradoja Jn es, de alguna manera el más judío y el más helenista de los autores del NT, se iluminó con el estudio sistemático de la gnosis realizado a principios de este siglo. La gnosis trasciende las fronteras de lo griego y lo judío, presentándose como un espiritualismo de la salvación en que se engloban representaciones religiosas de procedencia muy distinta. Pues bien, sobre el trasfondo de esa gnosis, vivida en un encuadre israelita, Jn ha presentado la obra y el misterio de Jesús partiendo de su origen.

Aquí no podemos analizar las etapas de la interpretación de la gnosis, la importancia de la publicación de los textos mandeos, ni el sentido de sus primeras aplicaciones al evangelio de Jn [96]. Dentro del esquema de nuestro trabajo, y fijándonos en el origen de Jesús, nos detendremos fundamentalmente en la visión de Bultmann. [97]

Según Bultmann en el fondo de Jn subyace el armazón del mito gnóstico que consta a grandes rasgos de los siguientes elementos: el revelador se identifica con un ser divino que existe eternamente, en el principio; existe en Dios, mantiene con él la más estrecha unidad, y el mismo Dios le envía sobre el mundo. Viene desde fuera, está surgiendo del misterio original del Padre, y trae para el hombre la verdad de lo divino. Sus palabras no proceden de la tierra, sus obras son aquellas que le indican desde arriba. [98]

95. Cf. J. A. T. Robinson, *The destination and purpose of St. John' gospel*, en *Twelve NT studies*, 107-125.

96. Cf. M. Lidzbarski, *Ginza. Der Sachatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I: *Die mythologische Gnosis* II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1934 y 1954; K. Rudolph, *Die Mandäer* I: *Prologomena. Das Mandäerproblem* II: *Der Kult*, Göttingen 1960-1961.

97. R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, en *Exegetica*, Tübingen 1967, 55-104.

98. *Ibid.*, 59-97.

La estructura general del mito se repite en escritos de carácter muy distinto: textos gnósticos, apocalíptica judía, especulación sapiencial judeo-helenista, evangelio de Jn. En todos estos casos, Dios y el hombre están primeramente separados, de tal forma que es preciso que descienda lo divino desde el cielo a fin de que ilumine el sentido de la vida y nos conduzca hacia la altura. Ese descenso (el tema del origen del salvador) se ha convertido en dimensión central del pensamiento de la gnosis.

Dentro de las semejanzas existentes entre Jn y el gnosticismo, Bultmann acentúa también las diferencias. Estrictamente hablando, el gnosticismo comienza siendo una antropología cosmológica: el mundo ha surgido de un conflicto original entre la luz (divina) y las tinieblas (la materia). En el conflicto han descendido elementos de la luz (chispas divinas) y han venido a introducirse en la materia originando así a los hombres. Estos datos faltan en Jn; falta el conflicto cosmológico, la divinidad original de las almas, su preexistencia y su caída mítica. Sin embargo, el esquema general es semejante: también en Jn se trata de un ser divino que desciende sobre el mundo y vuelve al cielo. [99]

Sobre este fondo es importante el tema del redentor que viene desde el cielo. Los cristianos le identifican con la figura concreta de Jesús de Nazaret, con su persona, su mensaje y su destino. El mito gnóstico alude, en cambio, a un tipo de descenso genérico de Dios: el redentor no ha sido un hombre concreto del pasado, ni es tampoco un personaje del futuro; pero es divino y viene sobre el mundo.

Para el gnosticismo, el mundo no es tan sólo efecto de un fracaso: existe una presencia de Dios (o de la luz) que nos per-

99. *Ibid.*, 98-99. La postura de Bultmann, aplicada después en su comentario a Juan (*Johannesevangelium*, cf. 1-57), ha suscitado una fuerte polémica que ha ayudado a plantear más objetivamente el tema. Entre sus opositares ha sido especialmente crítico E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939; en esta obra se supone que es Juan quien influye sobre el gnosticismo y no al contrario. También son críticos los autores de tradición francesa, que acentúan el transfondo veterotestamentario de Juan: cf. F. M. Braun, *Jean le théologien* I-III, Paris 1959-1966; A. Feuillet, *Études johanniques*, Brügge-Paris 1962; M.-E. Boismard, *El prólogo de Juan*, Madrid 1967. Más moderada, aunque también un poco negativa, ha sido la respuesta de los exegetas ingleses: cf. C. K. Barret, *St. John*, 30-33; C. H. Dodd, *Interpretation*, 97-130. El tema de nuestro trabajo no nos permite entrar en discusiones de detalle sobre ese transfondo teológico del que surge el evangelio de Juan. De todos modos, suponemos que la alternativa usual entre judaísmo o gnosticismo no responde a la realidad. En el ámbito en que se mueve Juan el gnosticismo no constituye un sistema de pensamiento cerrado y preciso; es, más bien, un medio o un ambiente en que confluyen diversos elementos: religiones orientales, filosofía helenista, experiencias judías, misticismo, apocalíptica... Cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.

mite retornar hacia la altura. Consiguientemente, la caída de Dios como catástrofe y su influjo positivo como origen de salvación, constituyen el signo doble por el que está marcada la existencia: la caída de los hombres y el descenso del redentor forman las dos caras de un mismo acontecimiento, del origen y verdad del mundo. Por eso, el redentor (la fuerza de liberación) no puede identificarse con un individuo concreto de la historia de los hombres. [100]

Más que a un redentor histórico el gnosticismo alude a un proceso de redención en que el redimido y redentor se identifican de tal manera que la misma caída, siendo como es descenso de lo divino, puede interpretarse en forma de comienzo de un camino de salvación. En contra de Bultmann, debemos señalar que el gnosticismo no ha afirmado en ningún momento que el «logos se ha hecho carne» (Jn 1, 14) [101]. No hay un ser divino que desciende de la altura, asume forma humana, reviste un cuerpo —carne y sangre— y origina salvación sobre la tierra. Para la gnosis, la salvación es trascendente; viene de arriba, y no se concretiza en ningún hombre de la historia. Para Jn, en cambio, siendo trascendente la salvación de Dios se identifica con un hombre bien concreto: un hombre que proviene de Dios y, por tanto, goza de un origen que supera los límites del mundo, pero, al mismo tiempo, nace de una familia simplemente humana en Nazaret de Galilea.

Según esto, la actitud de Jn respecto de la gnosis es ambivalente. Por un lado es receptiva: vive en un ambiente en que se habla del descenso de Dios y su presencia salvadora entre los hombres. Al mismo tiempo es polémica: las almas de los hombres no son elementos divinos perdidos sobre el mundo sino creaturas distintas de Dios. Por eso, porque el hombre no es Dios necesita, para unirse a lo divino, que Dios mismo descienda y que se muestre como un hombre concreto entre los hombres. En ese trasfondo se entiende que Jn desarrolle ampliamente el problema del origen de Jesús (o el descenso divino). [102]

100. Dentro de su tendencia a resaltar el carácter histórico del redentor gnóstico, el mismo R. Bultmann tiene que admitir que no se trata de una figura humana concreta. Lo que salva no es un hombre de este mundo, sino más bien el poder de lo divino que se expresa y actúa a través de los hombres: cf. *Johanneische Schriften und Gnosis*, en *Exegética*, 245-249.

101. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 38

102. Una visión del redentor en el gnosticismo y su diferencia respecto a la figura de Jesús en Juan, en C. Colpe, *o. c.* Más brevemente en R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 433-447. Para una visión de conjunto del problema G. Stemberger, *Jean et la Gnose* (Ad usum privatum), Roma 1972, 28-36. Un resumen de las diversas posibilidades de interpretación del transfondo de Juan en H. Conzelmann, *Grundriss*, 360-362.

Ahora podemos situar a Jn en su recta perspectiva. Los sinópticos presentaban a Jesús en función de un reino (un cumplimiento escatológico): por eso era importante conocer la meta y el sentido de su obra. Jn le presenta como revelador de Dios: por eso le interesa concretar su origen.

Dentro de la tradición cristiana, el descenso y ascenso de lo divino puede estructurarse de diversas formas. Flp 2, 5-11 alude simplemente al doble movimiento: importa sólo el hecho de que el ser divino que ha bajado al mundo ha vuelto a su estado de Señor; la vida concreta de Jesús entre nacimiento y exaltación carece de valor teológico. Desde esa perspectiva no se habría podido escribir un evangelio. La única actitud sería doblar ante el Señor nuestras rodillas. Jn admite ese doble movimiento, pero llena el intermedio vacío: la existencia de Jesús se encuentra limitada por la venida desde el Padre (encarnación) y por la vuelta al Padre (exaltación); precisamente es esa vida humana la que se muestra ahora como lugar de la revelación de Dios, lugar de su presencia transformante en medio de la tierra.

Para el estudio del origen de Jesús en Jn nos fijaremos en los cuatro títulos fundamentales que le ha dado el evangelio y que se encuentran ya esbozados en su capítulo primero: cristo (1, 41), hijo del hombre (1, 51), hijo de Dios (1, 34. 49) y logos (1, 1. 14). Estudiándolos precisamente en este orden pasaremos del trasfondo de esperanza mesiánica judía al plano de salvación que ansía el gnosticismo y que se expresa por el logos. [103]

No intentamos estudiar los títulos sino el origen de Jesús que se formula a través de ellos. Veremos que el centro de la disputa sobre el *Cristo* no se encuentra ya en su acción futura, sino en su procedencia. Tratando del hijo del hombre veremos que el sentido de su acción no está en el juicio del futuro (como en los sinópticos) sino en su obra presente y su venida desde el cielo. Pasando al tema del *hijo de Dios* nos enfrentaremos con el misterio de las relaciones entre Jesús y el Padre; Jesús será, fundamentalmente, aquel que procede de Dios y refleja su realidad entre los hombres. Como último de los títulos nos ocuparemos del *logos*: también aquí es interesante el hecho del origen de Jesús, su estancia en Dios y su venida al mundo. Concluiremos con una nota hermenéutica que nos permitirá valorar la importancia del mensaje del evangelio de Jn dentro de una perspectiva teológica actual.

103. Sobre los títulos cristológicos en Jn 1, cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 321-328.

1. *El origen del mesías*

Para valorar la perspectiva de esperanza mesiánica de Jn nos fijaremos en el autotestimonio del Bautista: no es el cristo, ni es Elías, ni el profeta (1, 21). Dentro de sus diferencias, los tres títulos apuntan hacia un mismo personaje escatológico; se refieren al enviado definitivo de Dios sobre la tierra. Esa misma pregunta sitúa la figura de Jesús en el trasfondo de la vieja esperanza israelita. [104]

El título o figura de Elías no retorna en Jn: indudablemente, no responde a la concepción del evangelio. Quedan los otros dos: profeta y cristo. Los dos se aplican a Jesús abiertamente.

Del profeta se hablará ante todo en un sentido general: Jesús es un profeta porque sabe descubrir lo que se esconde en nuestra vida (4, 19) o porque cura con poder a los enfermos (9, 17). En ambos casos se le toma como un hombre grato a Dios, dotado de poderes especiales, en la línea de los viejos profetas de su pueblo. Sin embargo, no es todavía el salvador definitivo de Dios para los hombres.

Esta última acepción es la que recibe la palabra al emplearse con el artículo determinado. En ese caso, profeta y cristo tienen un mismo sentido. Tras la multiplicación de los panes la muchedumbre aclama: «Es el profeta que debía venir al mundo» y quiere coronarle «rey» (6, 14-15). Evidentemente, Jn identifica los dos títulos. Así lo presupone igualmente la opinión del pueblo que precisa: «Es el profeta», o «es el Cristo», utilizando en vez de «rey», la voz técnica (Ungido) (7, 40-41). [105]

104. La tradición anterior había relacionado ya los tres títulos con Jesús: cf. Mc 8, 27-28 par; Mc 6, 14-16 par. Cada título se podría situar quizá en un contexto de esperanza diferente: en el plano político (cristo), religioso (profeta) o apocalíptico (Elías). Aquí sólo nos importa subrayar que, según Juan, el judaísmo ha situado al Bautista ante los diversos tipos de esperanza mesiánica. Juan añade que el Bautista no cumple esa esperanza; los hombres deberán dirigirse hacia una figura distinta: cf. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 60-61; C. K. Barret, *St. John*, 144; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 276-279.

105. Sobre el contexto en que se mueven los títulos de profeta y de rey en la multiplicación de los panes, cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 23-28; C. K. Barret, *St. John*, 231-232. Para una identificación del profeta y del mesías en Juan, cf. R. Schnackenburg, *o. c.* II, 218-219; R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 230-231; S. Sabugal, *Christos*. Refleja una opinión distinta C. H. Dodd, *Interpretation*, 239-240, cuando supone que el título de profeta no es aquí totalmente mesiánico.

a) El «de dónde» del mesías

Ante la pretensión de aquellos que identifican a Jesús con el cristo se eleva la pregunta decisiva: ¿de dónde viene? Esa pregunta ofrece un argumento a los fariseos que rechazan la curación del ciego y dogmatizan: «Sabemos que Dios habló a Moisés, pero de éste ignoramos de dónde viene» (9, 29). La realidad mesiánica de Jesús se juega en torno al tema de su origen. Así lo muestran de manera explícita dos textos centrales de su conflicto con los judíos en el trasfondo de la fiesta de los tabernáculos (7, 25-31; 7, 40-43. 52).[106]

> Algunos de los habitantes de Jerusalén decían: ¿No es éste aquel que pretendían matar? Pues bien, ahora está hablando abiertamente y nadie se lo impide. ¿Acaso habrán reconocido los jefes de verdad que este es el Cristo? ¡Pero de éste sabemos bien de dónde viene! En cambio, cuando llegue el Cristo nadie podrá saber de dónde viene (7, 25-27).

Este argumento refleja una de las convicciones fundamentales de la apocalíptica judía: el enviado de Dios, que puede identificarse con algunos de los grandes personajes del pasado (Enoc, Elías), se halla escondido en Dios; nadie conoce su principio, nadie sabe el lugar de su venida; surgirá, de pronto desde el fondo del misterio y mostrará su verdadera realidad con obras portentosas. Jesús, en cambio, aparece simplemente como un hombre. Proviene de Nazaret (1, 45-46) y sus padres son perfectamente conocidos (1, 45; 6, 42). No puede, por tanto, ser el cristo.[107]

Los judíos intentan medir el misterio. Quieren lograr seguridad para su fe y le imponen al mismo Dios la forma en la que tiene que mostrarse sobre el mundo. De ese modo el misterio se diluye. La actuación de Dios se identifica con un plan preconcebido de los hombres y la misma trascendencia original se viene a confundir con un secreto (un signo esplendoroso) de este mundo. Por eso, cuando el verdadero Dios se hace presente, los judíos no pueden conocerle.[108]

106. Para Juan el título cristo reviste una importancia especial. Juan es el único que ha conservado en el NT la palabra semita original, mesías (1, 41 y 4, 25). Además, menos en 1, 17 y 17, 3 donde se convierte en nombre propio, el título conserva siempre su significado fundamental de ungido de Dios o salvador escatológico: cf. W. G. Kümmel, *Theologie*, 237-238; F.-M. Braun, *Jean le Théologien* II, Paris 1964, 49-67.

107. Cf. F.-M. Braun, *o. c.* II, 104-114; C. H. Dodd, *Interpretation*, 89; S. Sabugal, *Christos*, 48.

108. Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 385 s; *Johannesevangelium*, 223.

Sin embargo, los judíos no se hallaban totalmente equivocados. Tienen razón cuando postulan una hondura especial en el origen del mesías. Pero se engañan al quererlo concretar externamente, como un dato milagroso que se encuentra abierto a todos. Jesús les responde: «Me conocéis y conocéis de dónde vengo» (7, 28). Eso supone que, en un primer aspecto, los judíos tienen razón en lo que dicen: conocen a Jesús cuando precisan el sentido de su origen sobre el mundo. Sin embargo, en un plano más alto, ese saber se viene a convertir en ignorancia. Es un saber que oculta aquello que interesa en realidad: Jesús no viene de sí mismo; hay alguien que le envía. [109]

De esta forma, los judíos se autocondenan en la búsqueda de un signo que no llega. Pretenden aferrar el misterio desde una posición de seguridad y de certeza; pero ignoran el auténtico sentido de Dios (le desconocen) al volverse incapaces de encontrarle en aquel que es sencillamente un hombre. Conocer el origen de Jesús no presupone, según eso, especular sobre su forma de nacer sobre la tierra. Conocerle significa saber que es Dios quien le autoriza y quien le envía.

Dentro del mismo contexto de disputa, y postulando un origen mesiánico distinto, se sitúa la perícopa siguiente:

> Algunos... decían: «Este es verdaderamente el profeta». Otros decían: «Este es el Cristo». Otros, en cambio, decían: «¿Acaso el Cristo puede provenir de Galilea? ¿No afirma la Escritura que el Cristo debe provenir de la familia de David y proceder de Belén, la aldea de David?» (7, 40-42).

Jesús se ha presentado en forma de enviado escatológico que ofrece el agua de la vida (7, 37-39). Su pretensión suscita diferentes reacciones y una vez más se intenta descubrir su verdad desde el trasfondo de su origen. Sin embargo, el presupuesto mesiánico es distinto: no se parte de la manifestación repentina y escondido del revelador (contexto apocalíptico) sino de la ascendencia davídica del Cristo.

El origen davídico del mesías constituye, desde 2 Sam 7, 12-16, un dato relativamente constante de la tradición bíblica y judía. Miq 5, 1-2 presenta a Belén como ciudad del salvador. Los

109. Cf. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 224-225; H. Conzelmann, *Grundriss*, 369; J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936, 208-210. En contra de S. Sabugal, *Christos*, 269-271, pensamos que en el fondo de ese texto no se puede postular ningún tipo de *ipsissima verba Jesu*. Todo se explica más sencillamente, viendo aquí una disputa entre judíos y cristianos: cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 200-202.

evangelios de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) han recogido esa esperanza presentando a Jesús como el ungido, descendiente de David, que ha de nacer en la ciudad de sus abuelos. Jn 7, 40-42 se ocupa de ese tema: son precisamente los judíos los que exigen dicha procedencia, los que apelan a su familia y su ciudad para mostrar si es que Jesús es o no es mesías. Jn, en cambio, no sabe nada o no quiere saber nada acerca de Belén y la familia de David al referirse al Cristo. [110]

En honor a la justicia hay que advertir que Jesús no ha contestado a las preguntas que formulan los judíos. Esto significa que pudiéramos hallarnos ante uno de los casos típicos de ironía joanina. Los adversarios han supuesto que Jesús no es el mesías porque nace simplemente en Nazaret, en Galilea. Pues bien, precisamente al afirmar que el mesías debe ser betlemita y davídico, defienden implícitamente la mesianidad de Jesús: en realidad, Jesús nació en Belén y ha sido un descendiente de David. Esta suposición parece, sin embargo, altamente improbable. Jn no ha concedido importancia salvadora a la ascendencia humana de Jesús. Su mesianismo no se prueba a partir de un árbol de familia. Decisivo es sólo esto: siendo un judío más entre los muchos judíos de su tiempo, Jesús es la presencia de Dios sobre la tierra. Quien atestigua su misión es sólo el Padre. [111]

Esto supone que para conocer el verdadero origen de Jesús es necesario superar el plano de las cosas de la tierra. Por mantenerse sobre el campo de este mundo, los judíos que le han visto alimentar al pueblo, intentan coronarle rey (6, 14-15). Jesús sube de plano y asegura que su pan (su realidad) viene del cielo. Entonces los judíos se rebelan:

> ¿No es éste acaso Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo puede asegurar, por tanto, yo he bajado de los cielos? (6, 42).

110. Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 382-383; *Johannesevangelium*, 231.

111. A la pregunta por el origen mesiánico de Jesús ha respondido el evangelio de una forma indirecta en la revelación que sigue (Jn 8, 12-20): A Jesús se le conoce solamente desde el Padre. Sobre el origen davídico de Jesús según Juan no podemos llegar a una certeza absoluta. Algunos autores piensan que Juan habla irónicamente y presupone que Jesús era en el fondo descendiente de David: C. H. Dodd, *Interpretation*, 90-91; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 220; C. K. Barret, *St. John*, 273; S. Sabugal, *Christos*, 300-303. Pero aun en el caso de que Juan hubiera pensado que Jesús había nacido de la familia de David en Belén eso tendría una importancia secundaria. Para Juan el verdadero origen de Jesús está en el Padre.

Mientras la muchedumbre se escandaliza y no es capaz de conectar los dos principios, descender de Dios y proceder de una sencilla familia de la tierra, los creyentes pueden responder con voz de Pedro: «Tú eres el Santo de Dios» (6, 69), o su presencia decisiva entre los hombres. [112]

La unión de estos dos planos aparece más clara todavía en la confesión de Natanael. Felipe le asegura que Jesús, el hijo de José de Nazaret, es el mesías anunciado (1, 45). Natanael responde aludiendo a Nazaret: allí no puede darse cosa buena. Pero una vez que ha visitado a Jesús y le ha escuchado, su respuesta cambia, y le confiesa hijo de Dios, rey de Israel (1, 49). Eso supone que para conocer a Jesús es necesario trascender el plano de este mundo.

b) Testimonio sobre el mesías

Unido al tema del origen está el del testimonio. Todo el evangelio se puede condensar como un proceso. Ciertamente, la primera función de Jesús no es el juzgar sino salvar (3, 17-18). Pero los hombres que rechazan su mensaje y vida entran en juicio (3, 18; 12, 47-48). Salvar a los creyentes, juzgar al mundo, tal es el contenido del misterio de Jesús (5, 19-27). Al mismo tiempo en un nivel distinto, el mundo que recibe su condena ha colocado a Jesús sobre el banquillo de acusados y le juzga. [113]

En este segundo nivel, Jesús, el juez, se convierte ante Israel en acusado y como cualquier acusado de este mundo puede llamar en su defensa a los testigos. El problema es el saber si Jesús viene de Dios o actúa simplemente con la fuerza y los poderes de este mundo. Los testigos que aduce son: el AT, Juan Bautista, su obra propia, el Padre. Ese tema, expandido por todo el evangelio, se condensa de manera especial en 5, 31-47. Al estudiarlo precisaremos el sentido del origen o fundamento del mesías según Jn. [114]

112. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 111.

113. El tema del proceso en que, condenando a Jesús, el mundo se autocondena constituye una de las líneas de fuerza de Juan. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 149-214, ha centrado ese proceso en Jn 4, 43-6, 59; 7, 15-24; 8, 13-20. F. de la Calle, *Teología del cuarto evangelio*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, 415-440, dedica toda la parte central de Juan al tema lucha y juicio tal como se encuentra fundamentado en la crisis de los signos (Jn 5, 1-6, 7). Para una visión más amplia del problema J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Fraiburg 1964, 41 s, 297 s.

114. Para una primera aproximación al tema del testimonio en Juan, cf. E. Schweizer, *Jesus Christus*, 160. Estudio más amplio de los niveles a que actúan los testigos de Jesús en R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 168-178. Una

a) Empezando por el plano más externo, *el primero que rinde testimonio de Jesús es el AT.* «Investigad las Escrituras, pues vosotros pensáis que ellas poseen vida eterna; ellas mismas son las que dan testimonio sobre mí» (5, 39). Los judíos piensan que teniendo la Escritura pueden disponer (disponen) de Dios y de la vida. Esa posición privilegiada les convierte en jueces del misterio. Al comportarse de ese modo dejan escapar la más profunda palabra de la vida. Dicen que se fundan en Moisés y desconocen su mensaje. Por eso no escuchan el testimonio de Moisés sobre Jesús ni entienden tampoco su palabra (5, 45-47).

La postura de Jn frente al AT es ambivalente: sabe que la salvación viene de los judíos, pero no tiene reparo en afirmar que Jesús es el Mesías que esperaban igualmente los herejes de Samaría (4, 22. 25). Tomada en sí misma, la Escritura (AT) es «ley», frente a la cual debe mostrarse la gracia de Jesús (1, 17-18); pero, al mismo tiempo, se asegura que esa ley (Moisés y los profetas) es promesa dirigida al Cristo (1, 45-46): Isaías vio a lo lejos su gloria y se alegró, de tal manera que escribiendo su mensaje ha dado un testimonio de Jesús para su pueblo (cf. 12, 41).

Ese testimonio de la Escritura se refleja claramente en la controversia sobre Abrahán, el personaje que compendia todo el AT. Ante la nueva exigencia de Jesús, los judíos sostenían que son hijos de Abrahán (herederos del AT y de la promesa de Dios); eso les basta, se presumen libres. Jesús no tiene inconveniente en admitir su filiación: externamente son hijos de Abrahán (y se mantienen en el plano del AT). Internamente, en cambio, son hijos del Diablo pues se oponen al misterio de Dios que se realiza por su Cristo (8, 31-47). En este contexto se formula aquella afirmación fundamental: la grandeza de Abrahán consiste en haber visto la venida de Jesús y en alegrarse, pues Jesús existe antes que Abrahán (8, 48-58). Con esta palabra solemne «antes de que Abrahán naciera existo yo» concluye el testimonio del AT. Ese testimonio tiene valor en cuanto tiende a Cristo. Cerrado en sí mismo se convierte en voz del Diablo. Jesús lo admite, pero añade que su origen y su base es diferente: existe antes de todo el AT; sólo desde Dios podrá captarse su mensaje y su secreto. [115]

visión más sistemática de los diversos elementos de presencia del juez escatológico (5, 19-30), declaración de los testigos (5, 31-47 y 7, 15-24) y unión de testimonio y juicio (8, 13-20) en R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 185-214. En la exposición que sigue tomamos como unidad base 5, 31-47 y desde allí intentamos precisar el sentido que el testimonio aporta al tema del origen de Jesús.

115. Cf. C. H. Dodd, *Interpretation*, 260. Para una visión del sentido de los judíos como «hijos del diablo», cf. J. Blank, *o. c.*, 236 s.

b) *En un segundo momento encontramos el testimonio del Bautista.* Los judíos le interrogan y el Bautista ha respondido verazmente (5, 33). También su testimonio, igual que la palabra del AT es imperfecto, es incompleto: carece de autoridad para mostrar quién es Jesús. Sin embargo, para bien de los que escuchan, Jesús quiere aceptar el testimonio del Bautista (5, 34-35).

Todo el oficio del Bautista se condensa en estos rasgos: no es la luz, sino que viene a dar ante los hombres testimonio de la luz; no es Elías, ni el Cristo, ni el profeta. Bautiza en agua y dice a todos los que escuchan: detrás de mí viene el que ha sido creado antes de mí; pues ya existía antes que yo (1, 30; cf. 1, 6-8. 15). Esta es la palabra decisiva: el Bautista ha surgido sobre el mundo como un vigía. Lo que anuncia es simplemente que Jesús «es anterior», que no procede de este mundo. Por eso su testimonio culmina en la sentencia solemne que declara: «Este es el hijo de Dios» (1, 34). Sólo por eso, porque viene desde Dios, Jesús se puede presentar como el auténtico cordero que borra los pecados de los hombres. [116]

El testimonio de Juan muestra a los hombres el origen de Jesús: Jesús no es discípulo del Bautista, como no ha sido hijo de Abrahán, ni se halla en dependencia respecto del AT. Jesús es anterior, viene de Dios. Esta es la palabra que enseña Juan Bautista. Ciertamente esta palabra no basta para creer en Jesús; hace falta venir a su casa y descubrir su misterio (1, 39); es preciso fijarse en las obras que el Padre realiza por medio de él (5, 36). Sin embargo, en medio de su imperfección, el testimonio del Bautista ofrece un valor para los hombres (5, 34), de tal modo que sus discípulos, oyendo la verdad de su mensaje, deben ponerse en camino hacia Jesús (cf. 1, 35-42).

c) Con esto pasamos al terreno de los testtigos: «*Tengo un testimonio mayor que el de Juan; pues las obras que el Padre me ha dado para cumplir, las mismas obras que realizo, son las que atestiguan sobre mí (y demuestran) que el Padre me ha enviado*» (5, 36). AT y Juan Bautista quedan superados. La discusión se centra en la persona de Jesús y en sus acciones.

En un primer plano, la actuación de Jesús se ha condensado en signos (2, 23; 3, 2; 6, 2. 14; 9, 16, etc.): se trata de unos hechos que mirados desde el mundo se muestran a manera de mi-

116. Sobre la paradoja de Jesús que viene después del Bautista pero existe antes que él, cf. O. Cullmann, *El que viene detrás de mí*, en *Estudios de teología bíblica*, Madrid 1973, 49-54. Acerca del «cordero de Dios», R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 285-289; C. K. Barret, *St. John*, 146-147.

lagros y que adquieren su plena realidad al presentarse como manifestación de su obra salvadora. En un plano más alto, esos milagros y toda la actuación de Jesús, se precisa como la obra (o las obras) (cf. 5, 20; 7, 21; 10, 25. 37-38; 14, 10-12; 17, 4, etc.) que realiza en nombre de su Padre o que el mismo Padre realiza por su medio.

Estas obras (es decir, la actuación total de Jesús) atestiguan que viene del Padre (5, 36; cf. 10. 25) y se encuentra unido a ese Padre. «Si no realizo las obras de mi Padre no me creáis; si las realizo no me creáis a mí, creed a las obras; de esa manera conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10, 37-38). Eso significa que el Padre realiza sus obras por medio de Jesús, de tal manera que Jesús no sólo «proviene del misterio de Dios» (origen) sino que se encuentra integrado de manera personal dentro de su misterio (comunión del Padre con Jesús) (cf. 14, 10-11).[117]

d) Con esto llegamos al último testigo: «*El Padre que me envía es el que atestigua sobre mí*» ((5, 37). Las obras expresaban (realizaban) la nueva salvación: en ellas se veía que Jesús viene del Padre. Pues bien, ahora es el mismo Padre el que aparece dando testimonio, entrando en la defensa de Jesús, el Hijo.

Según la ley, toda sentencia judicial debe apoyarse en dos testigos. Juan lo sabe. Por eso ha puesto en boca de Jesús: «No estoy solo, sino que estamos yo y el Padre que me envía... Ciertamente, yo atestiguo sobre mí mismo pero atestigua también mi Padre que me envía» (8, 16. 18). Jesús y el Padre no pueden considerarse separados. Ni Jesús tiene fundamento fuera de su Padre ni el Padre actúa independientemente de Jesús. Sólo al unirse los dos rinden verdadero testimonio. De esta manera entramos en el centro de la teología de Jn. A partir de todos los testimonios (AT, Bautista, obras) hemos descubierto que Jesús tiene sentido como aquél que viene (actúa) desde el Padre. Pero, al mismo tiempo, hemos podido advertir que el mismo Padre adquiere cercanía y realidad cuando se vuelve presente por Jesús. En la unión de estos dos elementos se centra la verdad cristiana.

De esta forma, y sin dejar el tema del origen de Jesús, pasamos al misterio de su comunión con el Padre. Jesús no es sólo el que ha sido enviado por Dios; es, a la vez, el que se encuentra unido al Padre. De la pregunta por el origen del mesías hemos venido al testimonio sobre el origen de Jesús y al misterio de su unión con el Padre. Con esto podíamos dar por terminado el tema. Sin em-

117. R. Schnackenburg, *o. c.* I, 244-356; F. de la Calle, *o. c.*, 378 s.

bargo, quedan por tratar unos problemas que, aunque marginales dentro de la totalidad teológica de Jn, merecen aquí nuestra atención: son los que se refieren de manera especial a María, la madre de Jesús, y a su familia.

e) La madre del mesías

A lo largo de las páginas precedentes hemos podido advertir la importancia que reviste en Jn el tema del origen de Jesús. El «de dónde» constituía la pregunta típica de los judíos (9, 29) y mostraba al mismo tiempo toda la dimensión de su ignorancia. El mismo Pilato, representante del mundo pagano, pregunta: «¿De dónde eres tú?» (19, 9). A pesar de estas preguntas, nadie le conoce, nadie puede penetrar en su misterio. Jesús en cambio, sabe de dónde viene y hacia dónde se dirige (8, 14). Por eso puede presentar un testimonio acerca de sí mismo.

Pues bien, junto al origen celeste de Jesús, que Jn ha resaltado de manera machacona, está su procedencia simplemente humana. Como argumento en contra de sus pretensiones mesiánicas se aduce que ha nacido en Galilea (1, 45-46; 7, 41. 52) y se precisa que sus padres son perfectamente conocidos (6, 42). El nombre de su padre (José) aflora en los textos que tratan de su origen (1, 45; 6, 42). De sus hermanos se habla en un tono de polémica precisándose que no creían en él (7, 5. 10). De su madre, a la que nunca se cita por el nombre, se ocupan tres relatos (2, 1-12; 6, 42; 19, 26-27). Veamos su sentido.

La importancia de la madre de Jesús no se halla en el plano de su maternidad física y humana. En ese aspecto Jesús nace como todos los humanos, de tal forma que sus adversarios tienen toda la razón cuando preguntan: «¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo puede asegurar, por tanto, yo he bajado de los cielos?» (6, 42). La grandeza de Jesús no implica ningún tipo de origen especial sobre este mundo; está basada sobre un dato más excelso, el hecho de que Dios se hace presente en su actuación y su persona.

Sin embargo, Jn conoce que la madre de Jesús ocupa un lugar muy entrañable dentro de la iglesia. Por eso la sitúa dentro de su obra en dos lugares importantes: en la escena de Caná y sobre el Calvario. En Caná (2, 1-12) aparece con un ruego sencillamente material, mundano: «No tienen vino» (2, 3). Jesús responde de una forma hiriente y negativa: «¿Qué tenemos que ver tú y yo, mujer?» (2, 4). El hijo no se encuentra sujeto a los deseos o sueños de su madre. Se mueve sobre un plano totalmente distinto

y sólo cumple aquello que le pide el Padre de los cielos. Y en este caso, su hora no ha llegado todavía (2, 4). Ciertamente, la madre no le entiende. Jesús se encuentra solo.

Pero, dentro de la más fina ironía de Jn, la escena adquiere de pronto un contenido nuevo. La madre indica simplemente: «Haced lo que él os diga»; Jesús transforma el agua en vino. En medio de unas bodas de este mundo, como llevado del ruego de su madre, el Hijo muestra el más profundo sentido de su hora. Precisa en forma de señal la salvación que llega, ofrece el don de Dios, el vino del banquete, la alegría de la nueva redención, la vida. Sobre el trasfondo pagano de Dionisio, Dios de la vegetación y borrachera de la vida, Jesús se muestra como el don de salvación para los hombres. Del ruego material de su madre (no tienen vino) y pasando por la invitación al seguimiento (haced lo que él os diga) hemos llegado al signo de la gloria de Dios que se realiza. [118]

La madre vuelve en el Calvario. Jesús la ha visto al lado del discípulo al que ama y dice a modo de solemne testamento: «Mujer, he ahí a tu hijo», «he ahí a tu madre». Al principio, estas palabras pueden parecer simple expresión de un hijo cariñoso que al morir encarga a su discípulo querido el cuidado de su madre. Sin embargo, esa manera de entender parece carente de sentido. Sería totalmente insólito dentro de su evangelio que Jn se preocupara de la suerte humana de María. Por otra parte, el discípulo querido constituye una figura demasiado simbólica y llena de latencias como para representar a un hombre aislado. Por eso adquiere verosimilitud la hipótesis de Bultmann: la madre de Jesús, de pie junto a la cruz, representa el primitivo judeocristianismo que ha superado el escándalo de la cruz; por discípulo amado se entiende la iglesia de las gentes. A esta iglesia se le pide que acepte y honre a la comunidad judeo-cristiana como a su madre; a la comunidad judeo-cristiana se le ruega que habite entre los gentiles como en casa propia. [119]

118. Para una visión de Jn 2, 1-12, además de los comentarios usuales, cf. Ch. P. Ceroke, *The problem of ambiguity in John 2, 4*: CBQ 21 (1959) 316-340; A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*: PphThL 36 (1960) 5-22; *La signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jn 2, 1-11) et le symbolisme johannique*: Rev. Thomiste 65 (1965) 517-535; E. Kilmartin, *The mother of Jesus was there*: ScEccl 15 (1963) 213-226; J. McHugh, *The mother*, 361 s; H. Räisänen, *Die Mutter*, 156-173; M. Rissi, *Die Hochzeit in Kana (Joh 2, 1-11)*, en *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg 1967, 76-92; A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, Tübingen 1966; *Exegese von Joh 2, 1-11 im Zusammenhang des Johannesevangeliums*, en G. Voss - H. Harsch, *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung*, Stuttgart 1972, 72-85.

119. *Johannesevangelium*, 521.

Sin embargo, y no ignorando sus valores, la postura de Bultmann nos parece demasiado imaginaria: somos incapaces de hallar en Jn esta tensión intraeclesial entre judíos y gentiles; además, el discípulo amado de Jesús no simboliza un grupo de creyentes que se pueda distinguir por un origen sociológico especial sino la iglesia auténtica que escucha la palabra de Jesús y que le ama. Pues bien, a esa que puede llamarse iglesia del corazón Jesús entrega su madre como herencia. Por eso, el texto sigue: «y desde aquel momento el discípulo la recibió entre sus bienes». [120]

En su profundo meditar cristiano, Jn ha descubierto que la madre de Jesús ha sido y es un bien para la iglesia. Cuando se refiere a los rasgos de la muerte de Jesús, Jn no pretende reproducir el detalle de una historia ya pasada sino el sentido de su triunfo (ascenso al Padre) y su presencia entre los hombres. Entre aquellos que le aceptan y reciben la fuerza de su cruz, está su madre como ejemplo y don excelso. [121]

Fuera de Lucas, ningún autor del NT se ha fijado en la figura de la madre de Jesús con tanta fuerza como Jn. Ninguno ha señalado de esa forma su importancia en el camino de la historia de Jesús y en la existencia de la iglesia. Sin embargo, esa importancia no se basa sobre el hecho de ser madre en el nivel del mundo. En ese plano María es simplemente una mujer como las otras. Jn ha conocido probablemente el dato teológico del nacimiento virginal a que aluden Lc y Mt. Pues bien, si lo conoce ha preferido silenciarlo. No lo niega de manera expresa, pero deja que siga estando a un lado. La singularidad de Jesús y de María no se encuentra en el plano externo de una concepción que sea humanamente distinta de las otras. Externamente todo sucede como si Dios no actuara. En eso tienen razón los judíos cuando aluden al escándalo del origen absolutamente normal de Jesús. [122]

120. Para justificar esa traducción, I. de la Potterie, *La parole de Jésus «voici ta mère» et l'accueil du disciple (Jn 19, 27b)*: Marianum 36 (1974) 1-39.

121. Sobre el valor de conjunto del pasaje, además de las obras ya citadas de J. McHugh, H. Räisänen e I. de la Potterie, cf. A. Feuillet, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19, 25-27)*: Bib 47 (1966) 169-184, 361-380, 557-573; *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*: NRT 86 (1964) 469-489; A. Dauer, *Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den «Jünger, den er liebte»*: BZ 11 (1967) 222-239 y 12 (1968) 80-93; A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959; H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950, 56 s; H. Schürmann, *Jesu letzte Weisung: Joh 19, 26-27a*, en *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 13-28.

122. Sobre la postura de Juan ante la concepción virginal o no virginal de Jesús existe una controversia en la que no podemos entrar: cf. C. H. Dodd, *Interpretation*, 260; O. Cullmann, *Christologie*, 305; J. A. T. Robinson, *The human face*, 175; F.-M. Braun, *Jean le Théologien* III, I, Paris 1966, 63. La lectura sin-

Con esto hemos trazado algunas de las perspectivas fundamentales del origen de Jesús en Jn. Pero debemos seguir adelante. Junto al mesías está el título de hijo del hombre (cf. 1, 49-51; 12, 34-36, donde se unen ambos títulos). También aquí el problema del origen es fundamental y tenemos que tratarlo.

2. *El descenso del hijo del hombre*

El título de hijo del hombre equivale para Jn al de mesías. Sin embargo, dentro del conjunto del evangelio y siguiendo la línea de una tradición anterior, ofrece características especiales ligadas fundamentalmente con el descenso de un ser divino sobre el mundo. Por eso debemos estudiarlo. Primero nos fijamos en su trasfondo histórico; analizamos después los textos en que aparece; y pasamos, finalmente, al sentido de preexistencia que supone.

a) Trasfondo histórico

Lo primero que sorprende en torno al tema hijo del hombre es la imagen de un descenso y un ascenso (cf. 3, 13). Esa imagen comienza a volverse comprensible sobre un fondo de pensamiento griego (platónico, neoplatónico, estoico) que habla de las almas de los hombres que vienen desde el cielo; en el contexto hermético (en la gnosis), ese descenso se convierte en símbolo de una caída original de lo divino que se hunde en la materia y puede comenzar entonces su nuevo camino salvador, de ascenso hacia la altura. [123]

Tratando de la afirmación programática de Jn 3, 13, Bultmann comenta: en la fuente en que se inspira el evangelio, el hijo del hombre que desciende del cielo y puede volver de nuevo al cielo era una especie de símbolo que engloba las almas preexistentes que integran el hombre original. Las almas han caído en el principio desde el mundo de la luz a las tinieblas. Su vuelta hacia los cielos constituye aquel proceso salvador que las conduce de nuevo a lo divino. Pero dentro de la unidad actual del evangelio, el hijo

gular de Jn 1, 13, según la cual se aludiría a un nacimiento virginal de Jesús, defendida extensamente por J. Galot, *Etre né de Dieu: Jean 1, 13*, Roma 1969, nos parece sin fundamento. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 238-241. Quizá el sentido más profundo de Jn 1, 13 sea el de aplicar a todos los creyentes el misterio del nacimiento virginal; nacer de Dios no implica ser concebido sin semen de varón sino el hacer presente en la existencia el don de Dios.

123. Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung*, 145 s.

del hombre no es signo del hombre original (del ser humano en su conjunto). Para Jn las almas no gozaban de existencia previa sobre el cielo; no han caído y por tanto no disponen del derecho (y la exigencia) de volver hacia la altura; sin embargo, Dios quiere enviar desde su centro a un salvador divino que libere a los humanos: es Jesús, que ahora recibe el viejo título de hijo del hombre. [124]

Debemos añadir que ese esquema (descenso y ascenso del hijo del hombre) aparece igualmente en el contexto de la tradición apocalíptica judía. 1 Enoc 12-16 habla de Enoc que ha descendido, anuncia el juicio a los vigías (ángeles caídos) y asciende nuevamente al cielo. [125]

Esa imagen se ha hecho común en el trasfondo sapiencial y apocalíptico de tiempos del NT, de tal forma que la dualidad de judaísmo y gnosis no se puede establecer ya como alternativa sino que existe una coherencia (mutuo influjo) de motivos fundamentales.

Sobre este campo es necesario que tengamos en cuenta las precisiones de C. Colpe: por un lado se debe recordar que el gnosticismo precristiano ignora la realidad de un redentor personal (individual, preciso); por otra parte, el hijo del hombre de Jn se mantiene en estrecha conexión con la figura correspondiente de la tradición sinóptica. De todas formas, lo que cuenta no es que el hijo del hombre o el logos de Jn se distinga claramente del logos o del hombre original del gnosticismo. El contraste se encuentra en otro plano. No hay en Jn un hombre celestial que constituya el trasfondo (verdad original, sentido y meta) de la vida de los hombres desde el mismo centro de las cosas. Todo se condensa en un hombre concreto que viene del cielo, comparte nuestra vida y asume nuestra muerte. Con esto se trasciende el fondo del gnosticismo. [126]

Ciertamente, lo que importa de verdad en Jn es la figura concreta de Jesús. Sin embargo, comprenderla en toda su amplitud implica estudiar bien su trasfondo. De la mano del gnosticismo (Bultmann) debemos pasar a la especulación judía del tiempo y, sobre todo, a sus momentos fundamentales: literatura sapiencial y apocalíptica. En ambos casos se desvela un mismo contenido primordial. En ambos se habla de una fuerza (realidad misteriosa)

124. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 74-76; 107. Postulan para el hijo del hombre de Juan un influjo del mito del hombre original que baja sobre el mundo C. H. Dodd, *Interpretation*, 243-249; O. Cullmann, *Christologie*, 189 s.
125. Cf. R. Longenecker, *Christology*, 58-62.
126. C. Colpe, *NT and Gnostic Christology*, Leiden 1968, 235-237.

que viene desde el cielo para ayudar en el camino de la vida a los humanos. Ciertamente, el hijo del hombre apocalíptico trasciende el plano de un mesías de David (político). Pero eso no supone que su origen deba hallarse totalmente fuera del AT. En un contexto sapiencial es la *sophía* de Dios la que desciende y realiza su acción entre nosotros. En una línea de tradición apocalíptica, donde el mal del mundo se ha convertido en absolutamente insuperable, Dios se revela como juez en la figura del hijo del hombre que suscita (polémicamente) un mundo nuevo. [127]

Esto no requiere que salgamos del plano gnóstico en que Bultmann nos había situado. Judaísmo sapiencial tardío y gnosticismo se mueven dentro de unos mismos intereses religiosos: conciben al hombre como perdido sobre el mundo y buscan la manera en que Dios baje a salvarlo. Para el gnosticismo, esa bajada de Dios tiende a identificarse con todo el proceso de la humanidad (el surgimiento mismo del hombre es descenso de Dios). En el judaísmo tardío la bajada se interpreta como el cuidado de Dios (su presencia) en la historia religiosa de Israel (la sabiduría); o se precisa más bien en forma de intervención escatológica que suscita el fin de nuestra historia (hijo del hombre apocalíptico). Con esto se ha dado un paso decisivo. El descenso de Dios no se confunde con la naturaleza del hombre sino que se interpreta como don gratuito dentro de una historia (sapienciales) o en su meta (apocalíptica). En la línea de ese camino de Israel puede darse todavía otra solución: la bajada de Dios se identifica con un hombre concreto (Jesús de Galilea). [128]

Todo esto nos lleva a formular las siguientes conclusiones. a) La bajada del hijo del hombre de Jn se mantiene en un plano de experiencia religiosa que responde a lo que en el gnosticismo aparece como descenso del redentor. Sin embargo, en contra de la gnosis, el hijo del hombre se identifica con un hombre concreto. b) La presencia de lo divino en el hijo del hombre guarda estrecha semejanza con las diversas hipostasizaciones de Dios del judaísmo tardío. Para Jn esa presencia de Dios no se expresa en la historia de Israel o en el juicio final sino en Jesús, hombre concreto.

127. Siguiendo a H. R. Balz, *Methodische Probleme*, 79 s, pensamos que la cristología del NT debe interpretarse en gran parte sobre el fondo de las hipostasizaciones de Dios que ha elaborado el judaísmo tardío. Dentro de esa línea, el hijo del hombre y la sabiduría, aunque se muevan en contextos diferentes, obedecen a un mismo esquema fundamental y cumplen la misma función de presencia (salvadora y judicativa) de Dios entre los hombres.

128. Para una relación entre el hijo del hombre y la sabiduría, cf. F. M. Braun, *Messie, logos et fils de l'homme*, en *La venue du messie*, Bruges 1962, 113-147.

c) Finalmente, el hijo del hombre de Jn continúa en la línea de la experiencia sinóptica que ha visto a Jesús como el juez definitivo que vendrá pero primero sufre (muere) entre los hombres. Sin embargo, Jn ha renovado esa imagen de acuerdo a sus propias preocupaciones teológicas. Para mostrarlo lo más práctico será estudiar sus textos.[129]

b) Los textos del hijo del hombre

La discusión que sigue al milagro del ciego de nacimiento sitúa la figura de Jesús en el centro del debate. El curado le llama profeta (9, 17) y asegura que Dios mismo le envía y le sostiene (9, 30-33). Los judíos, en cambio, desprecian a Jesús porque no saben cuál es su procedencia (9, 29) y amenazan con la excomunión (expulsión de la sinagoga) a todos los que intentan proclamarle el Cristo (9, 22). Sobre ese fondo de disputa, Jesús pregunta al que ha curado ¿crees en el hijo del hombre? (9, 35). Esta cuestión es sorprendente. Dentro del contexto hubiera parecido más lógico mostrar a Jesús como el mesías. Sin embargo, al escuchar su declaración final comprendemos su sentido: «He venido a este mundo a realizar el juicio; para que vean aquellos que no ven y los que ven se vuelvan ciegos» (9, 39). La tradición apocalíptica judía, recogida en los sinópticos, relaciona el juicio del final con la venida del hijo del hombre (cf. Mc 13, 26 par). Jn conserva esa exigencia pero supone que el juicio (división definitiva) se realiza ya con la presencia de Jesús. Por eso se le llama desde ahora hijo del hombre.

Esta experiencia se formula de manera temática en 5, 27. El contexto (5, 19-29) se refiere a la autoridad de Jesús. Dios le ha concedido su poder. Por eso tiene la capacidad de ofrecer a los hombres la vida y suscitar el juicio. «Como el Padre tiene vida por sí mismo, así le ha dado al Hijo tener vida por sí mismo; y le ha dado el poder de realizar el juicio, porque es el hijo del hombre» (5, 26-27). La actuación escatológica de Dios a que aludían los sinópticos al referirse al hijo del hombre (Lc 12, 8 par; 12, 40 par; Mt 13, 41; 19, 28, etc.) se realiza ahora en la vida de Jesús (en su presencia entre los hombres).[130]

129. Sobre el hijo del hombre en Juan, R. Schnackenburg, *Der Menschensohn im Johannesevangelium*: NTS 11 (1964-1965) 123-137; *Johannesevangelium* I, 411-423; H. Conzelmann, *Grundriss*, 368.

130. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 413-414; *Der Menschensohn...*, 128-129.

Desde aquí podemos avanzar un poco más y penetrar en el llamado sermón del pan de vida (6, 22-71). Frente al simple pan material del signo de la multiplicación, Jesús ofrece un tipo de alimento distinto que no acaba: el alimento que da el hijo del hombre (6, 26-27). El nuevo pan se identifica con Jesús que desciende del cielo (6, 33). Por eso se podrá afirmar en una declaración solemne: «En verdad, en verdad os digo, si no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros; el que come en realidad mi carne y bebe de verdad mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día...» (6, 53-54). Al final de este contexto y ante el escándalo que suscitan sus palabras, Jesús añade: «¿Qué pasará cuando veáis al hijo del hombre subiendo a donde estaba en el principio?» (6, 62).

Este sermón amplía considerablemente el campo de realidad del hijo del hombre, presentándole como un personaje que baja del cielo, alimenta a los hombres y vuelve hacia el cielo. El primer momento de su obra se concreta precisamente en su bajada. Esta certeza subyace en el fondo de todo el argumento: frente al pan de Moisés que era sólo alimento del mundo, Jesús se presenta (y presenta su obra) a manera de don que desciende del cielo (6, 32-33. 51. 62). Los judíos se escandalizan: «¿No es este Jesús, el hijo de José?... ¿cómo afirma pues que "yo he bajado de los cielos"?» (6, 42). Frente a ellos, el evangelio sabe que Jesús viene del cielo porque es hijo del hombre (6, 62).

Esta presentación de Jesús como el hijo del hombre ofrece una segunda dimensión: es alimento de aquellos que le aceptan. Dentro de la tendencia apocalíptica, el hijo del hombre, siendo figura individual, tiene a la vez sentido colectivo: incorpora al pueblo de Dios y realiza la nueva humanidad de los salvados. En la religiosidad helenista ese hombre universal corría el riesgo de convertirse en una abstracción metafísica (ideal). La apocalíptica judía podía confundirle con un mito. Jn, en cambio, sabe que Jesús, el hombre que desciende de los cielos, es un individuo muy concreto; es el hijo de José (1, 45); sus padres eran conocidos en el pueblo (6, 42). Pues bien, ese individuo viene a congregar en sí a los hombres y su vida es alimento para todos (6, 51. 57, etc.). Así se advierte que el hombre que desciende del cielo no es simplemente el mito de un personaje excepcional sino el sentido de la nueva humanidad de nuestra tierra. [131]

131. Para la visión colectiva del hijo del hombre en la tradición apocalíptica y sinóptica T. W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en

La obra del hijo del hombre ofrece una tercera dimensión: no sólo desciende y da vida a los hombres sino que sube de nuevo a los cielos (6, 62). El sentido de este ascenso (su aplicación a los hombres) se marca a modo de estribillo con la frase: «Y yo le resucitaré en el último día» (6, 39. 40. 44. 54). Desde el momento en que el descenso se amplía en la formación de la nueva humanidad (sentido colectivo del hijo del hombre), el ascenso no se puede realizar de forma individual; implica resurrección de los creyentes.

A la luz de lo anterior se entiende la formulación más programática y escueta de 3, 13: «Nadie ha subido al cielo sino aquel que ha bajado del cielo, el hijo del hombre». El gran problema es el ascenso al cielo. Gentiles y judíos, todos quieren llegar hasta la altura de Dios. Pero Jn ha descubierto que a Dios nadie le alcanza (1, 18). Dios es Dios y el hombre es simplemente un hombre. Sin embargo, esa distancia radical se ha recorrido de una vez y para siempre. Hay alguien que ha bajado desde el cielo, alguien que siendo un hombre sobre el mundo pertenece al plano de la altura y puede volver a lo divino: el hijo del hombre. Su ascenso se convierte para todos los creyentes en camino salvador que les conduce hasta la vida (lo divino) (3, 14-15). [132]

Del ascenso en que culmina el camino que el hijo del hombre ha iniciado en su descenso no podemos hablar con detención porque desborda el plan de nuestro estudio. De elevación (*ypsoun*) se trata en 3, 14; 8, 28 y 12, 32-34: en los tres casos, la subida salvadora de Jesús se identifica con su crucifixión y representa el sentido más profundo de su muerte. No se alude, según eso, al mito de una idea o salvador que triunfa. El mismo final doloroso de un hombre que muere aparece como meta de la obra de Dios y surgimiento de una vida nueva. De glorificación (*doxazo*) hablan, en cambio, 12, 23 y 13, 31-32: al final de su camino el hijo del hombre recibe la gloria; Dios se revela en él y ambos alcanzan la unidad perfecta. [133]

Studies in the gospels and epistles, Manchester 1962, 123-146; *The teaching*, 211-234. Aplicación de este sentido colectivo a Jn 6 en C. H. Dodd, *Interpretation*, 248-249.

132. Análisis de 3, 13-15 en R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 404-411; C. K. Barret, *St. John*, 177-179. Transfondo gnóstico del bajar y subir en G. Stemberger, *Jean et la gnose*, 53-58.

133. Sobre elevación y glorificación R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 499-512. Sentido de esos textos en el conjunto de las afirmaciones sobre el hijo del hombre en R. Schnackenburg, *Der Menschensohn...*, 125, 129-130. Sobre Jn 12, 34, cf. S. Sabugal, *Christos*, 354-360.

Con esto llegamos al primer texto de Jn donde se alude al hijo del hombre. Jesús ha descubierto el secreto de Natanael. Natanael le confiesa como hijo de Dios y rey de Israel. Jesús contesta:

> Verás cosas más grandes. Y les dice: En verdad, en verdad os digo, veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios que bajan y que suben sobre el hijo del hombre (1, 50-51).

La estructura del texto depende de la vieja afirmación apocalíptica de los sinópticos que aluden a una visión futura del hijo del hombre, sentado a la derecha de Dios y viniendo sobre las nubes del cielo (Mc 14, 62 par) [134]. Pero el sentido de la frase dentro del conjunto de Jn es diferente. Jesús no empezará a ser hijo del hombre cuando venga al final sobre las nubes; ya lo está siendo en su existencia humana; es la presencia de Dios sobre la tierra [135]. Los ángeles de Dios bajan y suben sobre el hijo del hombre. Eso supone que Jesús se encuentra en un constante contacto con el cielo. Hijo del hombre es el que baja de los cielos (desde Dios) y se mantiene siempre abierto hacia el misterio. Por eso hace presente a Dios sobre la tierra. [136]

c) Preexistencia del hijo del hombre

De esta manera pasamos al tercero de los problemas que habíamos señalado en torno al título del hijo del hombre: el sentido de su preexistencia. Jn 1, 51 llama a Jesús hijo del hombre por hallarse constantemente unido al ser de lo divino. Jn 3, 13-14 y 6, 62 suponen que gozaba de existencia anterior a su bajada sobre el mundo. ¿Qué significa eso? O formulado de una forma más general, ¿qué significa la preexistencia en ese contexto? [137]

Recordemos el sentido de la tradición prejoanina. Por un lado encontramos las afirmaciones lapidarias de H. E. Tödt al final de toda su investigación sobre el tema: la tradición sinóptica no se ha referido en ningún momento a una preexistencia del hijo del

134. R. Schnackenburg, *Der Menschensohn...*, 131.
135. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 76.
136. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 413; C. H. Dodd, *Interpretation*, 244-246.
137. La idea de la preexistencia de las realidades fundamentales del plan de salvación constituye uno de los elementos estructurales del judaísmo tardío. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 281 s; R. G. Hamerton-Kelly, *Preexistence*, 15-19.

hombre y parece preferible suponer que Jesús no se interpreta a sí mismo a partir de esa figura [138]. En el extremo literalmente contrario, y después de una investigación igualmente detenida, Hamerton-Kelly supone que Jesús debió llamarse hijo del hombre, señalando de esa forma su hondura celestial y preexistencia. La tradición sinóptica habría seguido ese camino, presentando a Jesús como entidad que baja de los cielos. [139]

En el caso de que Hamerton-Kelly esté en lo cierto, Jn no ha hecho más que explicitar un tema previamente conocido. Si la verdad responde a la postura de Tödt, Jn ha aplicado al hijo del hombre un contenido absolutamente nuevo. Por nuestra parte, pensamos que en el estado actual de la investigación resulta imposible ofrecer una respuesta tajante a ese problema. Desconocemos muchos factores. Quizá las cosas sean más complicadas de lo que nosotros suponemos. De todas formas, creemos que según la línea de conjunto de nuestra investigación se pueden postular las siguientes conclusiones provisorias:

a) La apocalíptica judía, dentro de toda la mentalidad del oriente antiguo, ha creído de algún modo en la existencia de un salvador (o fuerza de salvación) que es trascendente y viene de los cielos. Aplicar a ese salvador un tipo de existencia objetivamente independiente (o mítica) es quizá demasiado. Reducirlo a una expresión simbólica de la mente (o voluntad) de Dios es evidentemente poco.

b) Cuando la tradición sinóptica concibe a Jesús como el hijo del hombre es probable que no le atribuya, al menos explícitamente, ningún tipo de preexistencia. Lo que importa no es el pasado del salvador sino su obra mesiánica futura (o señorío en el presente). De todos modos, al utilizar una expresión que contenía connotaciones claras de preexistencia, es muy probable que se haya dado un paso en esa dirección. En este proceso ha debido servir de ayuda el hecho de que se apliquen a Jesús concepciones ligadas a la sabiduría que tienen igualmente relación con la preexistencia. [140]

c) Jn aplica a Jesús todas las dimensiones del hijo del hombre apocalíptico: preexiste en Dios, desciende al mundo para realizar su obra y vuelve a Dios (glorificación) (cf. 3, 13; 6, 62). En ese campo no existe duda alguna. Sin embargo, al preguntar

138. *Der Menschensohn*, 258.
139. *Pre-existence*, 100-102.
140. *Ibid.*, 22 s; M. J. Suggs, *Wisdom, christology and law in Matthew's gospel*, Cambridge Ma. 1970, 48 s, 63 s.

por el sentido de esa preexistencia la respuesta no puede ser tan clara. Jn no reflexiona sobre el modo de realidad que Jesús (hijo del hombre) tuvo antes de haber vivido como humano (cf. 6, 62). Es más, pensamos que, aun queriendo, no habría podido responder a esa pregunta. Lo único que sabe es que Jesús no surge de este mundo; desborda las posibilidades de la tierra; viene de Dios y realiza la obra de la salvación definitiva.

Por otro lado, si queremos reflexionar sobre las relaciones de Jesús con Dios tenemos que pasar del título de hijo del hombre al de hijo de Dios. Ciertamente ambos títulos son, de algún modo, intercambiables (cf. 1, 51 unido a 1, 49; 5, 27 unido a 5, 26), pero adquieren funciones diferentes. De manera general, podríamos afirmar que hijo del hombre se encuentra como a caballo entre los dos títulos fundamentales de Jesús: cristo e hijo de Dios. Cuando se condensa en una confesión el contenido de la fe en Jesús se le precisa por medio de esos títulos. (cf. 1, 49; 11, 27; 20, 31). Ambos forman como los dos planos de la fe: desde la esperanza de Israel y de los hombres Jesús es Cristo; visto en sus relaciones con la trascendencia es hijo de Dios. Pues bien, hijo del hombre ha sido una especie de intermedio; precisa el sentido del mesías (su venida desde Dios, su ascenso a lo divino); prepara la confesión en el hijo de Dios. De ella hablamos en las páginas que siguen.

3. *El envío del Hijo*

El misterio del hijo del hombre se expresa en su entera amplitud en los textos que aluden al doble camino que integra su vida: «Salí del Padre y he venido al mundo; dejo de nuevo el mundo y vuelvo al Padre» (16, 28). Estas palabras condensan el más hondo contenido del discurso de la cena. Los discípulos pueden afirmar ya complacidos: «Ahora nos hablas de manera abierta, sin decir enigma alguno» (16, 29). Aquí viene a cerrarse aquella gran escena de revelación en que Jesús ilumina a los suyos el misterio de su vida. La escena había comenzado precisamente con la observación solemne del propio evangelista: «Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora..., amando a los suyos que estaban en el mundo..., sabiendo que el Padre lo había colocado todo en sus manos, que había salido de Dios y que volvía a Dios...» (cf. 13, 1-3). Este salir del

Padre y esta vuelta al Padre constituye el centro del misterio, el tema del discurso de la cena.[141]

Decimos que aquí se expresa el misterio del hijo del hombre. Sin embargo, aparece un matiz distinto. A Dios se le conoce con el nombre de «Padre», un nombre que suscita la designación correlativa del «Hijo». Por eso, lógicamente, cuando Jn quiere indicar la relación vital que une a Jesús con el Dios que le envía no le llama hijo del hombre sino Hijo. Así aparece de manera programática en 3, 16.

Estamos en el diálogo con Nicodemo. Jesús afirma que sólo el que ha bajado del cielo (hijo del hombre) puede subir de nuevo al cielo y puntualiza que le deben elevar para que aquellos que le acepten tengan vida eterna (3, 13-15). En este contexto viene a desvelarse el misterio del amor de Dios. Jesús precisa:

> De tal modo ha querido Dios al mundo que le ha dado a su Hijo, el Unigénito, a fin de que todos los que crean en él no perezcan sino que tengan vida eterna (3, 16).

El plan de Dios se había concentrado en aquella misteriosa elevación del hijo del hombre que mirada desde el mundo es muerte en cruz y desde Dios es el principio de la vida para todos los creyentes (3, 14-15). ¿Por qué sucede así? ¿Por qué esa muerte ofrece el misterio de la vida? Nuestro texto responde a esa pregunta. La muerte del hijo del hombre es la escena final (cumplimiento) de un proceso que ha empezado en el abismo radical de Dios: el que termina su existencia humana subiendo al Calvario es el mismo Hijo unigénito que Dios envía al mundo. Por eso, creer de verdad en la cruz del hijo del hombre significa descubrir en ella al Hijo, ver en ella al enviado del amor de Dios que viene a realizar sobre la tierra el gran misterio de la transformación de la realidad que se conoce con el nombre de salvación del mundo.[142]

Como ha comentado autorizadamente un escritor que pertenece a la misma escuela del evangelista: «El amor que Dios nos tiene se ha manifestado en esto, en que ha enviado al mundo a su Hijo unigénito a fin de salvar por medio de él al mundo» (1 Jn 4, 9; cf. 4, 10). El punto de partida del misterio es el amor revelador de Dios. Es un amor original, inmotivado y primigenio

141. Sobre el salir del Padre y volver al Padre, cf. C. H. Dodd, *Interpretation*, 258 s; R. Bultmann, *Theologie*, 386-387; F. M. Braun, *Jean le Théologien* III, I, 57-58.

142. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 110-111.

que se expresa y se realiza en el regalo que es el Hijo. Ese Hijo es lo más grande que Dios puede tener. Es el abismo de su vida, es el reflejo de su ser, es el objeto de su amor; y Dios lo entrega por nosotros. [143]

a) La encarnación del Hijo

En este envío salvador del Hijo se han unido elementos de encarnación (del preexistente) y pascua (del crucificado). El objeto del envío es el mundo (cosmos). El mundo no es el ámbito religiosamente neutral de la existencia de los hombres. Ni es tampoco el campo totalmente perverso de aquellos que reciben la luz y la rechazan. Ciertamente, el mundo es malo, está alejado de Dios y se pervierte aun antes de que venga el salvador. Y, sin embargo, Dios le ama. En este amor se fundamenta el gran misterio; aquí se muestra el Dios que da la vida. [144]

Un primer aspecto del misterio se precisa a través de la fórmula de la encarnación. Las palabras «Dios ha enviado a su Hijo a fin de salvar el mundo» constituyen uno de los elementos de la antigua tradición cristiana que recogen, independientemente, Jn y Pablo. El Hijo goza de existencia antes de haber sido enviado. Habita en Dios como habitaba, según la tradición judeo-helenista, su *sophía*. Pues bien, Dios ha querido enviarle sobre el mundo. Tal es el trasfondo que recoge nuestro texto. [145]

Ese envío del Hijo presenta carácter de encarnación. No se trata simplemente de un proceso en el que el ser que habita en Dios desde el principio viene a convertirse en hombre. El proceso encarnatorio es más extenso y llega a culminar en el momento de la muerte. Por eso no se ha formulado: «Dios *convierte* a su Hijo en hombre». Se precisa que le *ha dado*. En 1 Jn 4, 10 se afirma: le ha hecho ser «propiciación» por los pecados. En el texto correspondiente de Rom 8, 32 se añade «le ha entregado». De maneras

143. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 423-424. Sobre el sentido del amor en Juan ha elaborado parte de su visión sobre el ágape A. Nygren, *Érôs et agapé* I, Paris 1962, 157-172. Sobre todo el tema, cf. C. K. Barret, *St. John*, 179-181.

144. Cf. R. Schnackenburg, *o. c.*, 424-425. En sentido pleno, el pecado del mundo sólo aparece en el momento del rechazo del revelador (R. Bultmann, *Theologie des NT*, 378-385); sin embargo, aún antes de la venida concreta de Jesús, los hombres pueden rechazar y han rechazado el auténtico sentido de la presencia de Dios sobre la tierra; tal es, al menos en un primer plano, el sentido de 1, 10-13: cf. C. H. Dodd, *Interpretation*, 281-285.

145. Cf. W. Kramer, *Christos*, 108-118; E. Schweizer, *Jesus Christus*, 83-84.

diferentes se muestra en esos textos que la venido del hijo sobre el mundo constituye un dato en que se integran nacimiento y pascua (muerte).[146]

De todos modos, las perspectivas son distintas. Pablo está centrado en el mensaje de la cruz y de la pascua; la venida del Hijo sobre el mundo (encarnación) es elemento introductorio. Jn, por el contrario, pone el centro en la venida (encarnación) del Hijo; la pascua (elevación) es el final en que se abre (culmina internamente) esa venida. Encarnación y cruz integran para Jn el único misterio. Pero su centro de interés o gravedad no es el Calvario (fin del hombre viejo, muerte del pecado). El centro está en el punto de partida, está en el hecho de que Dios se hace presente, envía al hijo sobre el mundo y le encomienda su labor liberadora.[147]

Por eso, los creyentes son aquellos que confiesan que Jesús viene del Padre, los que afirman que es el mismo Dios el que le envía (cf. 17, 3. 21, etc.). Incrédulos, en cambio, son aquellos que se empeñan en decir que Jesús viene del diablo o de cualquier fuerza perversa de la tierra (cf. 8; 9, 29, etc.). Con esto nos centramos en la base de toda la problemática de Jn. ¿Qué significa que Jesús venga del Padre? ¿Cómo se puede revelar su misterio sobre la tierra? Enfrentados en dura polémica en la que se discute acerca de su origen, Jesús responde a los judíos:

> Sé muy bien que descendéis de Abrahán; pero queréis matarme, pues mi palabra no encuentra lugar en vosotros. Yo digo lo que he visto junto al Padre; vosotros en cambio hacéis lo que habéis visto en el (vuestro) padre (8, 37-38).

Origen verdadero es aquel que determina la existencia de los hombres. Los judíos dicen ser hijos de Abrahán y lo son en realidad, como una raza de la tierra. Es más, en su ilusión pretenden tener a Dios por padre. Jesús ha descubierto la mentira que se encierra en su actitud y les responde: «Vuestro padre es verdaderamente el Diablo» (8, 44). Son hijos del Diablo pues realizan su acción sobre este mundo. Jesús, en cambio, es hijo de Dios porque refleja su ser entre los hombres.

La afirmación «Jesús es hijo de Dios» no se puede interpretar en principio como nota de tipo metafísico (ontológico). El evangelio nos ofrece en este campo una pista luminosa. La vieja palabra de un salmo (82, 6: «sois dioses») se tomaba la libertad

146. W. Kramer, *Christos*, 112-116.
147. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 405.

de llamar «dioses» a los hombres que escuchaban y cumplían la palabra en el AT. Será lógico llamar a Jesús «hijo de Dios», desde el momento en el que Dios le santifica, le separa y le destina a cumplir su cometido sobre el mundo. En otras palabras, es Hijo porque cumple de manera total y decisiva la exigencia (y obra) de Dios sobre la tierra (cf. 10, 31-39) [148]. Esto supone que, en un primer aspecto, a Jesús se le puede considerar hijo de Dios sobre el modelo de los profetas. Profeta es el hombre que escucha la voz de su Dios y la dice a los hombre. Su poder es delegado, su acción viene de arriba (cf. Jer 1, 5 s; 1 Sam 8, 7). También Jesús escucha el querer de Dios y lo proclama. La diferencia está en que sólo Jesús tiene un poder divino total y permanente y puede, según eso, realizar la obra de salvación definitiva. Pero lo tiene desde Dios, en dependencia respecto de su Padre. Eso significa ser el Hijo (cf. 10, 36; 5, 43; 13, 20; 15, 23, etc.). [149]

Ahora podemos plantear el verdadero sentido del mensaje de Jesús. Sobre el modelo de los sinópticos pudiéramos pensar que el Cristo de san Juan ha proclamado una enseñanza nueva sobre el reino, descubriendo el más profundo misterio del perdón y del amor hacia los otros. Por otra parte, aludiendo tantas veces al valor de sus palabras, nos parece lógico suponer que en ellas se transmite una revelación desconocida para todo el pensamiento de este mundo (cf. 3, 11. 32; 5, 19-20; 8, 26. 38. 40; 15, 3; 17, 17, etc.). Por eso nos sorprende el advertir que esas palabras (las verdades que Jesús escucha en el misterio de su Padre y nos transmite) no proclaman ningún tipo de misterio específico, ni enseñan nada nuevo.

Jesús no habla del cielo en el que ha visto el rostro de su Padre; no descubre la verdad del cosmos, ni los grados del ser, ni la profunda experiencia de las almas que descienden a la tierra; ni penetra en la exigencia específica del hombre, en el camino de ascesis o visión que ha de seguir para llegar hasta la altura. Interpretado en un millar de variaciones, el tema es siempre el mismo: proviene del Padre y es, por tanto, el mismo Dios el que le envía; por eso puede presentarse ante los hombres como el pan de vida, luz del mundo, puerta, camino, verdad y vida, resurrección y viña verdadera [150]. Frente al Jesús de los

148. Para el sentido de los versos 10, 34-36, la función del contexto y el valor original de Sal 82, 6, cf. C. K. Barret, *St. John*, 319-320; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 389-392.

149. Para la función de Jesús como Hijo, vista en el trasfondo de los profetas, C. H. Dodd, *Interpretation*, 254-255.

150. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 412-418.

sinópticos que rinde testimonio del reino que se acerca, el Jesús de Jn se ha limitado a presentarse como aquel que viene desde Dios y ofrece al mundo la existencia verdadera (cf. 6, 35; 8, 12; 10, 9. 11. 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1).[151]

Resumida a lo esencial, la obra de Jesús como revelador de Dios se condensa en estos rasgos: como enviado del cielo realiza sobre el mundo la obra de Dios: enseña lo que el Padre manda (12, 48-49); cumple lo que el Padre quiere (6, 38). Realizar esta obra significa darse, al mismo tiempo, al Padre y a los hombres. Cuando revela a los hombres su propia verdad de enviado les abre al misterio de Dios. Cuando se entrega obedientemente a Dios ofrece su vida por los hombres.[152]

Por eso, entender el evangelio de Jn supone comprometerse en el mensaje de Jesús y en su obra. Jn no pretende iluminar desde el principio la figura de Jesús. La presupone conocida tanto en aquellos que la admiten como en aquellos otros que rechazan su mensaje. Pues bien, sobre esa base, y como esfuerzo por centrar todo el problema en una perspectiva de comprensión auténtica elabora su evangelio.

El primer elemento de esa perspectiva era el origen de Jesús. Viene del Padre de tal modo que se puede interpretar como su mano (su instrumento y actuación sobre la tierra). Sin embargo, Jesús no se limita a ser una función impersonal y pasajera. No es un medio que se emplea simplemente para oír la voz de Dios y recibir sus exigencias y promesas. No es un simple camino que se corre y que se pasa. Este peligro de hacer que Jesús se diluya a sí mismo detrás de una función de Dios es frecuente en la exégesis moderna. Superarlo supone descubrir el segundo elemento de la perspectiva de Jn: Jesús y Dios se unen en un tipo de encuentro permanente. El surgimiento de Jesús culmina en un abraza de amor y cercanía que le mantiene unido con su Padre. Veamos.

b) El encuentro (amor) del Padre y el Hijo

Sabemos que el Padre testifica en favor de Jesús (5, 36-37), de tal forma que nunca le ha dejado sólo: «Está conmigo aquel

151. Sobre el sentido de la revelación de Jesús en Juan, cf. U. Wilckens, *Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums*, en W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1965, 80-87; H. Schlier, *Der Offenbarer und sein Werk nach dem Johannesevangelium*, en *Besinning auf das NT*, Freiburg 1964, 254-263.

152. H. Schlier, *o. c.*, 256-260.

que me ha enviado» (8, 16; cf. 8, 18). Esta unión se concretiza en el conocimiento y el amor: «Como el Padre me conoce y yo conozco al Padre...» (10, 15). Así se indica que Jesús existe totalmente para el Padre; el Padre, por su parte, se halla abierto de manera plena hacia Jesús. Ambos existen en un lazo de mutua donación, en la abertura total de uno al otro. [153]

Sobre ese fondo, Jesús ha confesado: «Yo y el Padre somos uno» (10, 30). Esa unidad se refleja al realizar la salvación para los hombres. Jesús actúa con la fuerza y el poder del Padre. El Padre le concede su verdad para que pueda entregarla a los humanos. Por eso, afirma Jesús solemnemente: «El que me ha visto, ha visto al Padre» (14, 9). Ambos se encuentran internamente unidos, implicados uno en otro (cf. 14, 10). [154]

La unión del Padre y de Jesús constituye el hecho escatológico, es decir, aquella plenitud definitiva en que se asienta la vida de los hombres. Por eso puede hablarse del Espíritu santo que es la fuerza de esa unión y precisar que al recibirlo... «sabréis que yo estoy en mi Padre» (14, 20). Todo culmina en ese encuentro. «Si alguien me ama cumplirá mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos en él una morada» (14, 23). El misterio original de lo divino no es el Padre, aislado de la tierra. En la raíz se encuentra el amor con que Jesús y el Padre se han unido.

Este misterio se expresa en los pasajes más profundos de todo el evangelio: «El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en sus manos» (3, 35; cf. 10, 17). «Como el Padre me ha amado, también yo os he amado a vosotros; permaneced en mi amor» (15, 9). «No ruego solamente por éstos sino también por todos los que han de creer en mí por su palabra; para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en tí... Yo les he dado la gloria que tú me diste para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí... para que el mundo conozca que tú me has enviado y que les amas como a mí me has amado» (17, 20-23). [155]

153. El misterio de ese encuentro se realiza en la existencia concreta de Jesús tal como viene a culminar en la muerte. Precisamente se afirma que el Padre ama a Jesús porque entrega su vida por los hombres. Sobre el sentido de ese «conocimiento» en que se unen Dios y Jesús, cf. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 290-293; C. K. Barret, *St. John*, 312.

154. C. H. Dodd, *Interpretation*, 257-260; J. A. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 141 s.

155. Sobre esa unión R. Bultmann, *Theologie des NT*, 402-403; H. Conzelmann, *Grundriss*, 372. Relación de ese tema con Mt 11, 27 y Lc 10, 22 en C. H. Dodd, *Historical tradition*, 359-360; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, II, 159 s; O. Cullmann, *Christologie*, 306-307.

Lo que empezaba siendo referencia de un origen (Jesús que viene desde Dios y que refleja su misterio) se ha venido a convertir en la hondura de un encuentro. Jesús no es sólo el que proviene del abismo original de lo divino; no es el niño que depende de su padre y se mantiene siempre en actitud subordinada, simplemente receptiva. Al realizarse, un hijo debe ser independiente. Ya ha nacido de verdad, se ha convertido en hombre y puede mantener un nuevo contacto con su padre. Ambos se relacionan ya como mayores y se aman el uno al otro. Algo semejante sucede con el Cristo. Proviene del Padre, pero llega a ser de tal manera personal e independiente que puede entrar en relación (unión de amor) con ese Padre.

Esta revelación cristológica ofrece esencialmente un carácter de doctrina de salvación para los hombres. El centro de interés no se halla en ningún tipo de especulación sobre la esencia previa de Jesús o el ser de lo divino. Lo que importa es descubrir que Dios se acerca hasta nosotros, encontrarle en la persona y el destino de Jesús y cimentar en él nuestra existencia.[156]

Si el Padre envía al Hijo lo hace con un fin: salvar al mundo (3, 16-18). Si el Hijo realiza en el mundo el misterio del Padre, el objeto es el mismo: salvar (juzgar) al mundo (5, 19-27). Por eso, pertenece a la faceta más profunda de Jesús como enviado del Padre el entregarse por los hombres (siendo su alimento) (6, 22-59); por eso, el mismo amor que Dios demuestra a Jesús y le sostiene en el camino de su vida desemboca en una ofrenda de Jesús: su muerte por los hombres (cf. 10, 17).

Esto significa que el amor original ha roto el círculo del Padre y de Jesús y se expansiona: «Como el Padre me amó os amo a vosotros; permaneced en mi amor» (15, 9). Lo que surge en la venida de Jesús es la expresión de aquel encuentro primigenio que desborda la frontera de los hombres. Esa venida abre para los creyentes la verdad original de lo divino. «El mismo Padre os ama», dice Jesús de aquellos que le escuchan y que aceptan su mensaje (16, 26). Al encontrarse con Jesús, los hombres penetran en el círculo de amor de lo divino.

El evangelio no forma una entidad cerrada. «El que crea en mí realizará él también las obras que yo hago» (14, 12). En la oración solemne de la cena donde acaba la enseñanza de Jesús y en las palabras decisivas del Señor resucitado a los creyentes se repite un mismo esquema de envío y de presencia: «Como el

156. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 166-168.

Padre me ha enviado así os envío yo a vosotros» (20, 21). «Como tú me has enviado al mundo también yo les he enviado al mundo» (17, 18). Esto supone que en la entraña más profunda de su ser los elegidos de Jesús (discípulos, cristianos) tienen un origen que trasciende la estructura de este mundo. No provienen de la carne y de la sangre, ni son sencillamente seres de la tierra. Surgen desde Dios, son hijos suyos y enviados de su Hijo (cf. 1, 12-13). Están en el mundo, pero no pertenecen a este mundo (17, 11. 14-16). Han nacido por la fuerza del espíritu, de arriba (3, 3. 6) y pertenecen al gran hijo del hombre que desciende de los cielos (cf. 4, 13-14). Sobre ese fondo se ilumina el verdadero origen de Jesús. Nacer de Dios no significa gozar de ningún tipo de origen milagroso ante los ojos de la tierra. Provenir de Dios supone realizar sobre este mundo el gran misterio de amor de lo divino. Consiguientemente, Jesús no nace aislado. En su origen se integra el nuevo nacimiento de todos los creyentes que componen la familia de Dios, sobre la tierra.

También aquí, como en el caso de Jesús, el nuevo nacimiento desemboca en un encuentro. La vida eterna consiste en que los hombres vivan unidos con el Padre, el verdadero Dios, y con el Cristo, su enviado (17, 3). El fundamento de esa unión está en Jesús: conoce y ama a los suyos lo mismo que el Padre le conoce (10, 14); de esa forma se realiza, entre Jesús y los discípulos, el mismo misterio del amor original con que se unen Dios y el Hijo (cf. 14, 20).

La apocalíptica esperaba que al final de nuestro tiempo Dios vendría a revelarse de manera externa, esplendorosa. Jn sostiene que ese tiempo ya ha llegado. Los que aceptan su palabra han alcanzado el centro del misterio de Dios que se revela: «Al que me ame y guarde mi palabra, le amará también mi Padre y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada» (14, 23).

Este amor que se ofrece a los hombres transforma el más hondo tenor de la vida. No somos ya esclavos del mundo, ni siervos de Dios, ni extranjeros. Nos llaman y somos los hijos de Dios, los amigos del Cristo y amigos los unos de los otros. Esta nueva realidad que ofrece el evangelio no se puede controlar desde los límites del mundo, pero debe concretarse en la observancia del nuevo mandamiento: amaos los unos a los otros (cf. 15, 1-17).

Por este mandamiento del amor que se precisa en la unión de los discípulos del Cristo, Dios se hace presente en medio de los hombres: «Que sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti; que también ellos sean uno y el mundo conozca que tú me has enviado» (17, 21). El amor del encuentro del Padre y del Hijo

ha venido a ser ambiente de vida en que los hombres nacen y maduran. Nacemos de Dios con el Cristo. Por eso, debemos unirnos, formar con el Cristo un encuentro de amor, suscitar comunión interhumana.[157]

Jesús provenía de Dios. Pero la hondura de su origen culminaba en el encuentro con su Padre. También los verdaderos discípulos del Cristo nacen (o renacen) desde Dios. Pues bien, su nacimiento viene a culminar de igual manera en el encuentro del amor por el que llegan a ser «uno» sobre el mundo, como Jesús y el Padre son uno. Esto significa que la originación (surgimiento del Hijo) culmina en el encuentro (del Espíritu).

En el contexto de nuestro tema, bastan las observaciones precedentes. Con esto debería terminar la exposición sobre Jesús, el Hijo. Sin embargo, nos parece conveniente repetir que este Jesús que viene desde Dios y que inaugura el nuevo tiempo salvador sobre la tierra, sigue siendo verdaderamente un hombre. El evangelio nos invita a recordarlo sin cesar y para ello ha elaborado la polémica judía.

Jesús habla abiertamente de «su Padre». Es más, sostiene que él realiza la misma obra de Dios. En un monoteísmo cerradamente intolerante, como es el israelita, esa palabra significa una blasfemia digna de condena. Por eso pretenden lapidarle, «porque se hace igual que Dios» (5, 18), porque olvidando que es un hombre ha pretendido «hacerse Dios» (10, 33).

En un contexto puramente humano la razón pertenecía a los judíos: Dios es trascendente y ningún hombre de este mundo puede compararse a su grandeza. Los judíos conocen a Jesús; saben que es hombre y saben que carece de «estudios superiores» (7, 15). La pretensión de trascendencia que se esconde en sus palabras les parece intolerable, porque rompe los antiguos esquemas religiosos. Sus palabras son blasfemia, sus milagros un en-

157. Hablando de la unión de Dios y de Jesús nos hemos referido implícitamente al Espíritu. Entre Dios y Jesús no existe simplemente «originación» sino también «encuentro»; pues bien, en ese encuentro de amor se halla el espíritu.

Pero el espíritu no es sólo unión de Dios-Jesús; es la presencia de Jesús entre los hombres, es el amor de Dios que se viene a convertir en el principio y fundamento de la vida de los creyentes. Sobre el espíritu en Juan, cf. O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden 1963, 176-212; G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannesevangelium*, en *Gesammelte Aufsätze* III, München 1968, 68-69; R. E. Brown, *The paraclete in the fourth gospel*: NTS 13 (1966-1967) 113-132; I. de la Potterie, *El Paráclito*, en S. Lyonnet - I. de la Potterie, *La vida según el Espíritu santo*, Salamanca 1966, 87-110; G. W. Locher, *Der Geist als Paraklet*: EvTh 26 (1966) 565-579; U. B. Müller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium*: ZTK 71 (1974) 31-77; H. Schlier, *Besinnung auf das NT*, 264-271.

gaño. Por eso, ya no existe solución o alternativa: si Jesús sostiene que es hijo de Dios, responderán sus oponentes afirmando: está apoyado en un demonio (7, 20; 8, 48-52).

De esta manera, la polémica de Jn empalma con un tema que es perfectamente conocido en los sinópticos: la acusación de que Jesús se encuentra poseído por el diablo. El mismo Jesús ha suscitado la disputa. Al presentar sus pretensiones sobrehumanas se coloca sobre un plano en el que sólo existen dos salidas: viene de Dios y realiza su misterio entre los hombres o proviene del poder de lo satánico y destruye la presencia de Dios sobre la tierra.

Resolver la alternativa significa decidirse por Jesús o rechazarle. Jesús no tiene más defensa que sus obras, su palabra, su mensaje. Viene de Dios y así lo afirma. Hace presente el don de Dios y pregunta si es que quieren recibirle. En su destino y su persona se condensa el valor de nuestra vida.

Para aquellos que no quieren recibirle, nada vale el ser hijos de Abrahán según la carne (8, 37) o el llamarse con orgullo hijos de Dios (8, 41-42). En realidad, terminan siendo hijos del Diablo. Hijo es aquí expresión de seguimiento y pertenencia. Hijos del Diablo son aquellos que realizan sobre el mundo su misión de oscuridad, odio, mentira (8, 38. 44). Para aquellos que le quieren recibir, Jesús se ha presentado como el hijo de Dios y de los hombres. Sus discípulos saben que es hijo de José de Galilea y le confiesan a la vez santo de Dios sobre la tierra (6, 41-2; 1, 43-49).

Sobre el origen de Jesús viene a encenderse la disputa de los hombres: ¿viene de Dios o es simplemente un loco que realiza una labor de Satanás sobre la tierra? (10, 19-21). A esta pregunta no se puede responder con sí o con no en teoría. La respuesta implica un compromiso de la vida que decide hacerse con Jesús o prescindir de su influencia.

Por eso, conocer el origen de Jesús según san Juan no significa trenzar ninguna forma de teoría acerca de los lazos que le fundan en el ser de lo divino. Conocer su origen supone comprometerse a realizar nuestra existencia sobre el fundamento que Jesús nos ha trazado; saber que viene del misterio de Dios y modelar nuestro camino en su camino. Ignorar su origen significa suponer que Dios es diferente de aquello que Jesús nos ha mostrado, buscar otros caminos y trazar otros modelos de ser para la vida. En medio de la disputa con los judíos, ha pronunciado Jesús una palabra decisiva. Se extrañan de su doctrina y él contesta:

> La doctrina que enseño no es mía sino de aquel que me ha enviado; si alguien quiere hacer su voluntad conocerá el valor de esa doctrina; sabrá si viene de Dios o si yo enseño partiendo de mí mismo (7, 16-17).

Decidirse a vivir de acuerdo con la voluntad de Dios que se refleja en Jesús o pretender que la existencia de los hombres tiene otra función y otro sentido: sobre ese plano se formula la auténtica pregunta. El que viva apoyado en la palabra de Jesús comprenderá cuál es su origen.

Con esto hemos terminado prácticamente nuestro tema. Sin embargo, el mismo Juan ha interpretado la figura de Jesús sobre el trasfondo de un concepto primario de su tiempo: el logos. También nosotros tendremos que estudiarlo.

4. *La encarnación del logos*

Hasta aquí hemos prescindido del prólogo (1, 1-18) y del título de logos. Lo hemos hecho con el fin de ser neutrales, para no influir en la visión de todo el evangelio a partir de una manera especial de ver su origen. Pero una vez aquí, debemos enfrentar esa primera página evangélica y llegar así al final de nuestro estudio.

El prólogo difiere del conjunto de Jn porque introduce de una manera breve aunque marcada algunos temas que son nuevos y que tienen importancia decisiva en el ambiente religioso del momento: habla del «logos», la palabra de Dios de que trataban los judíos, gnósticos y griegos de su tiempo; ha unido estrechamente Dios y logos presentándolo a la vez como la fuerza creadora y la expresión de la presencia universal de Dios sobre las cosas. Esto era normal en el trasfondo religioso y filosófico del momento. Sin embargo, Jn ha dado un paso más: identifica logos y Jesús y de esa forma puede interpretar todo el conjunto de estos temas a manera de prólogo de un evangelio. [158]

El prólogo se puede comprender en una doble perspectiva. Por un lado, es un auténtico «prólogo» que ofrece a los lectores helenistas que conocen el sentido de los términos (logos, vida, luz) la invitación de penetrar en el conjunto de todo el evangelio; en este plano, la mayor parte del texto (hasta el verso 14) se puede

158. C. H. Dodd, *Interpretation*, 268; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 197-200.

aplicar a un logos simplemente sobrehumano que actúa en el cosmos sin necesidad de haberse encarnado. Pero, al mismo tiempo, en nivel de lectura cristiana, el prólogo alude a Jesús desde el principio y muestra su realidad humana, su profundidad abismal, su relación con lo divino; en este sentido, más que introducción de un texto es el compendio de todo su mensaje. [159]

De acuerdo con estas perspectivas, el prólogo ofrece dos centros, o mejor, dos punto de partida. Por un lado, y para aquellos que se mueven en un campo de helenismo, se comienza a hablar de logos que está en Dios. Desde ese logos que ellos buscan y que admiten, se podrá llegar hasta la «carne» de Jesús en la que el logos viene a hacerse realidad sobre la tierra. Por el contrario, para aquellos que saben que Dios está en Jesús, el punto de partida se encuentra precisamente en esa carne; el punto de partida es Jesús de Nazaret, de Galilea; sólo para mostrar toda su hondura ha sido necesario hablar del logos. [160]

Debemos añadir, en fin, que el prólogo es un himno en que poesía y religión se compenetran: un canto que nos lleva desde el mundo cansado y cotidiano en que vivimos hasta el centro superior y original en el que brilla la figura primigenia de las cosas. Por eso, al penetrar en su misterio se debe abandonar de alguna forma la estructura de un pensar que intenta ser absolutamente lógico. La hondura más profunda no se expresa en un sistema de verdades racionales. Es objeto de plegaria y de poesía, es tema de adoración silenciosa y reverente. Pues bien, allá en el centro más profundo del misterio se plantea de nuevo nuestro tema: el origen de Jesús. [161]

159. La primera perspectiva ha sido defendida por A. von Harnack, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*: ZTK 2 (1892) 189-231, y por C. H. Dodd, *Interpretation*, 283. Sin embargo, el mismo C. H. Dodd, *o. c.*, 279-283, señala que esa perspectiva debe completarse con una visión cristiana según la cual el prólogo no es sólo introducción, sino también compendio de todo el evangelio: cf. E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, en *Exegetische Versuche* II, 155-180.

160. Ha centrado bien el problema H. Schlier, *Im Anfang war das Wort*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 284-285. Mantiene con fuerza esta paradoja de los dos centros R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 38-43. E. Käsemann, *o. c.*, 164 s, critica con fuerza esta postura; en su opinión sólo hay un centro: el logos de Dios que penetra en el mundo con toda su gloria. En esta última visión se corre el riesgo de olvidar un elemento fundamental: la realidad humana del logos en Jesús.

161. Sobre la estructura poética del prólogo de Juan no existen dudas serias: cf. C. K. Barret, *St. John*, 125 s; M.-E. Boismard, *El prólogo de Juan*, 117-127; R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 1 s; *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, en *Exegetica* 10-35; P. Lamarche, *Christ vivant*, 86-140; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, 274-278; R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*: BZ 1 (1957) 69-109.

El origen de Jesús se ha situado en el prólogo de Jn en dos niveles, a) se trata, por un lado, del problema del logos trascendente. Al plantearlo, Jn se mueve sobre un campo de resonancias veterotestamentarias, helenistas, gnósticas: el logos está en Dios y viene de Dios desde el principio; b) por otro lado, Jn se ha mantenido en un nivel de tradición cristiana donde la revelación de Dios se identifica con Jesús, el Cristo. Por eso debe sostener: Jesús es el logos hecho carne, asegurando al mismo tiempo que es Hijo unigénito del Padre. Con frecuencia sólo se investiga aquel primer nivel de Jn, desfigurando de ese modo el contenido de su prólogo.

En el primero de los niveles, la dependencia de Jn respecto de la tradición anterior es de tal modo evidente y ha sido tantas veces estudiada que no merece la pena detenerse a mostrarla una vez más. Dentro de la intención de nuestro trabajo sólo aludiremos al tema del origen de aquel logos. [162]

En la visión del logos influye, en primer lugar, el AT y de manera decisiva el comienzo del Génesis: en el principio (Gén 1, 1, como en Jn 1, 1) creó Dios el cielo y la tierra; y los creó a través de una palabra que proviene de su abismo original y se concibe pronto de una forma subsistente (Sal 33, 6; Is 55, 10 s). Los creyentes, que se mueven en un mundo formado sobre el AT, reconocen de una forma necesaria la palabra creadora de Dios al enfrentarse con el prólogo de Jn. Lo que era allí reflejo del obrar de Dios, una expresión de su presencia entre las cosas, se ha convertido aquí en un predicado de Jesús, el Cristo. Sin embargo, la línea de comprensión sigue siendo la misma. [163]

Influye, en segundo lugar, el judaísmo de carácter helenista tal como se encuentra reflejado en los primeros capítulos de Proverbios, en el Eclesiástico y Sabiduría. La *sophia* de Dios ya no es sólo expresión de su pensar, no es una forma de mostrar su influjo sobre el mundo. Basándose quizá en un fondo extrajudío, la *sophia* ha recibido rasgos personales y aparece junto a Dios como la imagen de su acción sobre la tierra. Ese proceso culmina en el sistema de Filón de Alejandría: la *sophia* se concibe, por un lado, en forma de momento interno del ser de lo divino (la plenitud de su autoconocimiento); por otro lado, se nos habla del logos como guía que conduce al hombre hasta la altura de Dios (a la

162. Una visión esquemática de los niveles de influencia de la tradición anterior sobre Juan en C. K. Barret, *St. John*, 126-129.

163. O. Cullmann, *Christologie*, 260-261; C. H. Dodd, *Historical tradition*, 269-272; M.-E. Boismard, *o. c.*, a lo largo de todo el libro.

sophia). Al identificarse con Dios, los atributos de la antigua sabiduría (de Prov y Sab) se aplicarán al logos. Por eso, el logos, es la presencia de la sabiduría (de Dios) sobre la tierra: es obra de Dios, es la verdad del mundo y es camino del hombre a lo divino. Por eso, puede igualarse con la ley (la *torah*). Cuando Jn hable del logos, puede estar aludiendo a todo eso, pero lo aplicará en concreto a la historia de Jesús. [164]

El logos de Jn se relaciona, finalmente, con un fondo gnóstico en el que Dios envía su palabra con funciones de carácter creador y salvador, al mismo tiempo. Es posible que en el origen de la *sophia* judeo-helenista se encuentra el viejo mito oriental del salvador que Dios envía al mundo. Ese trasfondo parece estar presente de igual modo en el prólogo de Jn. Se trata, según eso, de un antiguo dato religioso del oriente, que se expresa, al mismo tiempo o en momentos sucesivos, en la religiosidad griega, en el judaísmo helenista y en la gnosis. Jn acepta el mito y habla del salvador divino que viene al mundo. Sin embargo, lo interpreta de una forma radicalmente distinta al identificarlo con Jesús de Nazaret, el Cristo. [165]

Desde ese triple fondo, se habla de Dios que se expresa y actualiza a través de su *sophia* o su palabra. Sobre el origen de ese logos no existe duda alguna: es la expansión, el actuar o la presencia de Dios entre los hombres. Existe duda, en cambio, sobre el tipo de valor o realidad que ostenta. ¿Es entidad autónoma, es función de Dios o sólo idea? ¿Existe eternamente o tiene historia? ¿Su función se relaciona con el camino de los hombres que se salvan, con la hondura de Israel o con la idea trascendente de las almas? Jn puede permitir que todas estas preguntas permanezcan como están, sin contestarlas, porque tiene una respuesta diferente. El logos que han buscado sin cesar los sabios de la tierra se ha mostrado como un hombre (es carne) en Jesucristo.

Eso lo sabía Jn cuando ha trazado el cuerpo de su obra. Sabía que Jesús viene de Dios (como el auténtico mesías). Conocía el

164. Para un estudio más profundo de las relaciones entre el logos de Jn y la *sophia judeo-helenista*, cf. M.-E. Boismard, *o. c.*, 147-154; P.-E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue*, 141-157; F.-M. Broun, *Jean le Théologien* II, 115-150; O. Cullmann, *Christologie*, 255-264; C. H. Dodd, *Interpretation*, 273-281; R. Fuller, *Foundations*, 72-76; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936, 28-34.

165. Cf. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 31-43; G. Stemberger, *Jean et la gnose*, 35-36. Véase la afirmación de R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 267: «An der Existenz eines alten gnostischen Mythus, der auch den Ausdruck "das Wort" für den Gesandten aus der himmlischen Welt, für seine kosmologische und anthropologische Bedeutung, seine Funktion bei der Schöpfung und erlösung verwendete, ist nach den Texten kaum zu zweifeln».

más interno misterio de su origen, su camino entre nosotros y su meta, pues le llama hijo del hombre. Había comprendido su unión con Dios y le presenta como el Hijo. Sin embargo, al comienzo de su obra no utiliza temáticamente ninguno de esos títulos. ¿Por qué se vale del término de logos? Se vale, quizá, en primer lugar, para mostrar la trascendencia de Jesús (logos en Dios). Pero se vale, sobre todo, para señalar el trasfondo cosmológico de su obra salvadora.

Jn confiesa que el logos primigenio de Dios es el principio de fuerza y armonía en que se apoya la existencia de las cosas. Ese principio es, a la vez, luz salvadora que ilumina la marcha de la historia. Jn ha dado todavía un paso más: el logos que está en Dios, la luz que alumbra a todos los que vienen sobre el mundo «se hace» carne (un hombre entre los hombres). En este plano, y sin dejar de proceder de Dios (o ser en Dios), el logos nace de la historia.

Con esto hemos trazado ya los elementos del prólogo de Jn. De manera general, pensamos que cada uno de ellos constituye el tema de las estrofas del himno que ha sido elaborado en ese prólogo: 1) el logos *en* Dios y como fuerza creadora (1, 1-4); 2) su revelación en el cosmos (1, 5. 9-12a); 3) el logos es Jesús (1, 14. 16). El logos en Dios y el logos en Jesús constituyen los extremos de la paradoja original de Jn a la que estamos aludiendo. El logos en la creación y revelación cósmica forma como el centro en el que los dos extremos pueden hacerse comprensibles. [166]

El primer dato del himno constituye la certeza de que el logos está en Dios desde el principio (estrofa 1.ª, versos 1, 1-2). Eso supone que Dios no es solitario. Al afirmar que el logos se encuentra en Dios «desde el principio» se suprime todo tipo de especulación que hable de un Dios que engendra en lo divino o que se abre en un proceso de emanación, o se objetiva a través de una dialéctica.

166. En esta división y en las aclaraciones que siguen presuponemos como válido el análisis estructural del prólogo que ha realizado H. Schlier, *Im Anfang war das Wort*, en *Die Zeit der Kirche*, 274-287, siguiendo a R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 1-5 y *Exegetica*, 10-35. Por eso suponemos que los versos 6-8 y 15, relativos al Bautista, han sido introducidos tardíamente en el himno; pensamos igualmente que 12b. 13. 17 (y quizá 18) representan anotaciones teológicas del redactor de Juan sobre el himno primitivo. Partiendo del esquema literario de H. Schlier, hemos venido a coincidir temáticamente con el planteamiento teológico que F. de la Calle, *Teología del cuarto evangelio*, en J. Pikaza - F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, 385-390, ha elaborado a partir de otros presupuestos estructurales. Para un estudio más amplio de la estructura del prólogo, además de las obras citadas en nota 161, cf. J. Blank, *Das Johannesevangelium. Der Prolog: Joh 1, 1-18*: BibLeb 7 (1966) 28-39, 112-127; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, 121-128.

Añadiendo que el logos era Dios se evita la subordinación o el pensamiento de que Dios es una especie de género en que caben varios individuos. El logos que existe en Dios desde el principio se identifica aquí con Dios. ¿No habrá en esto una contradicción?

Esas palabras dicen en el fondo lo siguiente: «Dios está allí donde ha venido a revelarse». Por eso, quien acepta la revelación, acepta a Dios. Jn se mueve así sobre una línea que procede del AT: Dios se hace presente en nuestra historia y, sin embargo, la trasciende. Llegando hasta el final del NT hay que añadir: Dios está en el logos, pero no se ha limitado a ser el logos, porque sigue siendo el gran principio original en que ese logos se sostiene. Correlativamente precisamos: el logos es Dios, pero no en aquel sentido en que se encuentra cerrado sobre sí sino al abrirse, estarse dando, revelarse.

Por eso, hablar de Dios supone siempre hablar de su revelación (su logos); hablar del logos significa referirse a Dios que es su principio. Si Dios fuera un solitario se hallaría rodeado de silencio; nadie podría negar o afirmar algo de su esencia. Pero Jn ha descubierto que Dios no es un silencio. Dios se expande y comunica como luz y como vida. A esa expansión se la conoce con el nombre de su logos. Por eso no hay Dios sin logos (sin estarse dando). Ni existe logos separado de Dios (del que se expande). [167]

Si ese logos de Dios es su abertura (la expansión de su misterio) es evidente que Jn ha de añadir: «Todo fue hecho por medio de él» (1, 3). Con eso entramos en el tema de la creación. Jn supone que sin logos Dios no hubiera podido crear nada: si no fuera internamente abierto, si no hubiera tenido desde dentro la grandeza del donarse Dios, no sería capaz de suscitar cosa ninguna. Pero Jn sabe que Dios se encuentra abierto (como logos). Por eso puede hacer que surja el mundo.

Esto nos dirige al misterio radical del NT. Provenir de Dios no significa ahora encerrarse en un encuentro meramente privado con el ser de lo divino. Surgir de Dios implica estarse abriendo. En otras palabras, dentro de la estructura del pensamiento de Jn, el logos no sería realidad de Dios si no estuviera dándose a los hombres (realizando un mundo en torno suyo). Al ser del logos pertenece internamente: a) estar en Dios en el principio; b) cimentar el mundo.

167. Cf. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 16-18; H. Schlier, *o. c.*, 277-278; O. Cullmann, *Christologie*, 271-275.

Desde aquí llegamos a enfocar otro misterio. Si no existe logos sin creación, tampoco existe creación sin revelación. Por eso en el mismo principio se dice que el logos es vida en que el mundo se asienta, y se añade: la vida es la luz que ilumina. De esta forma hemos entrado de lleno en la segunda estrofa (1, 5. 9-12a). Esa estrofa nos habla del logos que es luz y que llama a través de la misma creación de las cosas. Así se explicita lo que estaba en 1, 4: en el abismo de su llamada creadora (en el mismo hecho de hacer que surja el mundo de los hombres) el Logos es luz que ilumina. [168]

Nuestro texto no se mueve en el nivel de la creación material que interesa al científico: la creación es para Jn una llamada de Dios por su palabra. Por eso se realiza siempre sobre el plano de una invitación a la que debe responderse. Por eso se refleja en el misterio de la luz, (o de la gracia). La revelación no es, por tanto, algo que venga a sumarse (o añadirse) sobre el mundo ya creado. La revelación es, precisamente, el sentido más profundo de la creación (su finalidad interna y consistencia).

Con esto llegamos al tercero de los elementos del prólogo: «*Y el logos se hizo carne*» (*1, 14*). *Así comienza la última estrofa* del himno (1, 14. 16), iluminando el sentido de los temas precedentes. Ahora sabemos que la revelación de Dios, el logos que habíamos presentido como principio de actuación y como fuerza (llamada) salvadora no es una entidad nebulosamente impersonal, difuminada y vacilante: es Jesús, un hombre entre los hombres. Ahora descubrimos que la luz que ilumina a los que vienen sobre el mundo y que visita a aquellos que son suyos es el mismo Jesús de Galilea.

De esta manera superamos una visión temporalmente lineal del prólogo de Jn. Sería equivocado suponer que existen tres estadios sucesivos que se engranan a manera de momentos de una historia: al principio estaría el logos en Dios; después vendría su revelación en el mundo; finalmente, ocurriría la gran metamorfosis: el logos se hace carne. Esta visión no hace justicia al pensamiento de Jn. Más que los momentos de una historia, el prólogo refleja las distintas aproximaciones a una misma realidad fundamental: ¡Dios se revela!

Mirado en su principio, «el revelarse» existe en el abismo original de Dios y es lo mismo que Dios en cuanto actúa. Sobre

168. Cf. C. H. Dodd, *Interpretation*, 281-283. Sobre la unidad entre creación y revelación, cf. R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 27; J. Blank, *o. c.*, 113.

la hondura de este mundo, la revelación es la llamada de vida y plenitud que Dios dirige al hombre desde siempre. Pero a Jn ya no le bastan esas dos aproximaciones. Ha descubierto la gloria de Dios en Jesús y debe confesar: ¡El logos se hace carne! ¡Como revelación de Dios, Jesús es logos! [169]

De ese logos se dicen dos cosas aparentemente opuestas. Se afirma, por un lado, que era en Dios, en el principio. El logos «es», nunca se ha hecho. Pertenece al ser de Dios y habita en el misterio primordial, inaccesible, no creado. De otra forma no sería realidad de Dios. Pero, al mismo tiempo, se asegura: «el logos se hace carne». Carne es aquí el hombre, el ser de lo pequeño, lo perdido, corruptible. El logos verdadero y primordial de Dios la vida que se expande y que ilumina, se ha identificado con un hombre que se hace, un hombre que ha surgido como surgen los seres de la historia.

El *egeneto* (se hizo carne) hay que tomarlo internamente unido al *ēn* (estaba en Dios en el principio). Cada uno de los verbos ilumina un aspecto del misterio. Si perdemos el ser del logos en Dios convertimos a Jesús en uno más, un hombre que procede simplemente de la historia. Si olvidamos el hacerse carne de Jesús seguimos en los viejos mitos orientales sobre un logos de Dios siempre buscado y siempre diluido. La paradoja del mensaje de la iglesia está precisamente en la unión de esos aspectos. El logos que está en Dios en el principio ya no es otro que Jesús de Nazaret, el hombre que se hace. Y viceversa, Jesús el hombre de la tierra es el logos de Dios en el principio. [170]

Sólo ahora, cuando se descubre que el logos es Jesús, se puede conocer su verdadero rostro y se precisa el lazo de unión y dependencia que le liga con Dios. El Dios original es Padre. El logos es el Hijo unigénito (o querido) (1, 14; cf. 3, 16. 18). Con esto hemos llegado al nivel de lo personal, a ese nivel en que debe entenderse el evangelio. Desde ahora, Jn ya no tendrá razón ninguna para hablar del logos, y por eso el título puede abandonarse. Ha cumplido su misión, nos ha mostrado la hondura de Jesús, ha precisado su valor de creador y redentor. Todo eso era importante; pero ya no existe razón para seguir utilizando aquel lenguaje. El logos es Jesús de Nazaret y hay que buscarle en su existencia

169. H. Schlier, *o. c.*, 281-284; R. Bultmann, *Johannesevangelium*, 40.

170. Sobre el «hacerse» carne, R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 243; sobre el «hacerse» del logos, cf. C. K. Barret, *St. John*, 138; R. Bultmann, *Theologie del NT*, 392 s; G. Kittel, *Legō*, en TWNT IV, 132-133; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 241-242.

sobre el mundo y su victoria escatológica [171]. Teniendo en cuenta esta visión del prólogo, podemos resumir los tres aspectos del logos de san Juan, diciendo:

1. Es necesario interpretar el logos partiendo de Jesús. Desde una hondura religiosa y filosófica, la revelación de Dios acaba perdiéndose en sí misma. Se diluye en expresiones generales, vagas esperanzas o ilusiones. Siguiendo a la tradición cristiana, Jn ha descubierto que el logos (revelación de Dios) tenía una profunda verdad en su intención más radical, pues Dios se abre de una forma absolutamente plena. Pero ese logos es Jesús, el hombre que se hace. Eso significa que no es sólo un ser en Dios de eternidad y permanencia. Lo que en Dios es «ser» (su revelarse) se ha identificado con el «hacerse» de Jesús (su historia escatológica).

2. Ahora se descubre el valor de la presencia del logos en los hombres, y en las cosas: las crea y se revela o manifiesta en ellas. Jn supone que Dios se manifiesta entre los hombres, les llama con su voz, les ilumina con su luz y les sustenta con su vida. En esta triple función ha culminado la obra creadora. Sin Jesús esta presencia era un anhelo, era una inmensa búsqueda de luz, de coherencia y de sentido. Pero nunca se tenía certeza de que Dios en realidad nos habla. Todo eso ha adquirido de pronto consistencia: existe revelación, las cosas tienen un centro y un sentido: Dios nos habla por Jesús de Nazaret, el logos.

3. Lo que era abrirse de Dios ha dejado de ser un oscuro presentimiento. El logos ha adquirido forma, nombre y perspectiva: es Jesús de Nazaret, el Hijo. En lo que podríamos llamar la esencia de Dios hay una especie de historia misteriosa de amor y donación. Dios es, internamente, ser que se está abriendo; por eso, visto en su raíz, el logos existe en el principio (sin principio) y se confunde con el mismo ser divino. Al mismo tiempo, y sin dejar de ser la realidad original, el logos se va haciendo y ya no es otro que Jesús de Nazaret. Hallar a ese Jesús supone encontrarnos con el ser de lo divino.

Una vez que hemos trazado, aun cuando sea de forma tan somera y tanteante, algunas líneas de visión del prólogo y el logos, deberíamos volver a todo el cuerpo de la obra. Se debería precisar la hondura del origen del mesías, el descenso del hijo del hombre, la función del Hijo. Solamente en esa relectura alcanzaría

171. Sobre el valor del término *monogenēs*, cf. R. Schnackenburg, *Johannes evangelium* I, 246-247. La identificación de Jesús con el logos en G. Kittel, *o. c.*, 128-134.

validez y consistencia lo que en forma de prólogo (introducción y esquema general) ha dicho Jn en la primera página de su evangelio. Eso significa que el logos no es un título que se impone artificialmente desde fuera, ni un concepto que se deba entender por sí mismo. Hay que estudiarlo en el conjunto del evangelio. Pero ahora no podemos hacer esa relectura, limitándonos a ofrecer una conclusión de tipo hermenéutico.

5. *Conclusión: nota hermenéutica*

El evangelio de Jn ha unido íntimamente dos representaciones distintas: a) Jesús es la epifanía definitiva de Dios en el mundo; sus palabras, sus milagros y persona son un signo en que la misma realidad de Dios se transparenta para el hombre; b) Jesús es la encarnación de un ser original (logos o hijo) que existe en Dios desde el principio. [172]

La primera se mantiene en la línea del evangelio de Marcos: no importa hablar de un punto de partida de Jesús en nuestra historia; sólo interesa descubrir por medio de un compromiso personal que su palabra y vida es el lugar en el que Dios nos enriquece e interpela. La segunda se mueve dentro del campo de algunos himnos protocristianos (especialmente Flp 2, 5 s) que nos hablan de una preexistencia y encarnación del salvador de Dios. Sin embargo, lo que en Jn importa no es el salto, no es el cambio que ha llevado al ser divino hasta la tierra. Lo que importa es descubrir la hondura de Dios (su logos, Hijo) en la persona de Jesús de Galilea.

Jn ha sabido unificar de forma coherente la visión encarnacionista y epifánica del Cristo, construyendo así una teología que podemos tomar como genial, un pensamiento en que, de acuerdo con la más honda tradición cristiana, Jesús viene a mostrarse como el lugar de la presencia (y realidad) de Dios sobre la tierra.

Desde una perspectiva epifánica, el Jesús de Jn se muestra como presencia de Dios y como juicio en que se juega el sentido de la vida de los hombres. Comprender el origen de Jesús no consiste en conocer sus cualidades, formular su esencia o descubrir los diferentes momentos de su genealogía. Comprender a Jesús significa vivir su misterio como lugar de la manifestación de Dios, como palabra en la que Dios nos llama internamente y enriquece.

172. Cf. H. Conzelmann, *Grundriss*, 373 s.

Comprenderle significa descubrir que Dios no se revela en verdades metafísicas, principios morales, o entidades ideológicas. Dios se ha revelado en un hombre que comparte nuestra vida, que suscita un campo de amor interhumano y que nos lleva hacia el misterio que se expresa en su existencia abierta al Padre.

Algo semejante sucede, si nos fijamos, en la dimensión encarnacionista. Comprender el logos no supone para Jn especular sobre su origen en la hondura de Dios, especular sobre su luz en el transcurso de la historia religiosa de la tierra. Comprender al logos significa aceptar la hondura radical de la palabra que nos dice «El logos es (se hace) realidad humana» (1, 14), buscarle en Jesús de Nazaret y descubrir a Dios por medio de su vida.

En esta altura, la teología de la epifanía y la teología de la encarnación, vienen a identificarse. Jesús de Nazaret es la única revelación de Dios y, al serlo, es logos, fuerza creadora, consistencia, orden y meta de las cosas. En este centro se descubre el carácter fascinante y peligroso de san Juan. Es fascinante porque lleva sin cesar hacia Jesús y nos enseña a descubrir, por medio de él, al Padre. Es peligroso porque cierra todos los demás caminos, todos los intentos y proyectos salvadores de los hombres. Sólo en Jesús, revelación de Dios y logos, podemos encontrar al Padre. Lo que se halla fuera de eso es tiniebla y es mentira.[173]

En esta perspectiva, todo el pensamiento de Jn se presenta como una teología de nacimiento. En dimensión epifánica, la actividad de Jesús, sus acciones y palabras, se interpretan como la venida de Dios a nuestro mundo, el nacimiento de Dios en forma humana. No hay navidad especial porque todo el evangelio es navidad, de tal manera que la misma pascua se interpreta como revelación definitiva (nacimiento pleno) de Dios en forma humana. En dimensión encarnacionista, la venida del logos sobre el mundo no consiste en un acontecimiento biológico que se pueda identificar con la concepción (o nacimiento) de un niño; la verdadera encarnación del logos se identifica, más bien, con toda la actividad (obras, palabras y destino) de Jesús tal como viene expresado en su evangelio.

La navidad o nacimiento de Dios se realiza a través de todo el evangelio. Por eso carece de sentido el querer fundamentar el puesto especial de la madre de Jesús dentro de la iglesia a partir del hecho biológico de la maternidad. Su función tiene otro origen (cf. 2, 1 s; 19, 25-27). De manera semejante, carece de sentido

173. E. Schweizer, *Jesus Christus*, 154.

hablar de un nacimiento biológicamente virginal de Jesús. Todos los cristianos nacen desde Dios de una manera virginal, superando el plano de la carne y de la sangre; nacen de Dios como hombres nuevos (1, 12-13; cf. 3, 1-15).

Según esto, Jn se halla cerca de Mc. Ambos prescinden del «evangelio de la infancia». Ambos presentan toda la vida de Jesús como un venir de Dios y un ofrecer su hondura entre los hombres. Por otro lado, Jn se acerca a la tradición prepaulina que habla de la preexistencia; pero tanto en Pablo como en Jn, la preexistencia es una expresión de la profundidad de Jesús que rompe todos los esquemas humanos y realiza sobre el mundo el misterio original de lo divino. Finalmente, Jn retoma un modelo que encontramos también en las cartas pastorales; en ambos casos se alude al misterio de Jesús como epifanía de Dios entre los hombres.

Con estas conclusiones hemos trazado ya las líneas de nuestro esquema hermenéutico. Entender a Jn supone situar su obra sobre un campo de interpretación. Nos parece honrado señalar cuál ha sido el nuestro.

O. Cullmann intenta comprender a Jn sobre un trasfondo de historia salvadora. Por eso ha interpretado la presencia del logos en Jesús como centro de un acontecer que surge desde Dios (logos en el principio), que comienza a precisarse en el camino de Israel y que después (muerto Jesús) se continúa en el misterio de la iglesia abierta al tiempo escatológico. Sin negar todo valor a esta visión, pensamos que es, al menos, marcadamente unilateral. Lo que importa no es el hecho de que el logos haya preparado su venida en el AT y continúe en la vivencia de la iglesia. Decisivo es para Jn ese misterio en el que el logos de Dios (Dios que se abre) es, en concreto, Jesús de Galilea. [174]

Situándose en una perspectiva distinta, C. H. Dodd, corre el gran riesgo de escindir la teología de Jn en dos mitades, que presentan un carácter más o menos cercano al platonismo. Jesús se mueve en dos niveles: por un lado, es la palabra eternamente idéntica de Dios, el contenido y valor del universo; por el otro, es una historia humana sobre el mundo. Esa vida humana es como un signo a través del cual se puede comprender (o se vislumbra) la verdad del logos. Estos dos planos son valiosos. Sin embargo, al situarlos a manera de niveles paralelos se ha corrido el riesgo de

174. Para una visión de Juan en la obra de O. Cullmann, cf. *Christologie*, 264-275; *Historia de la salvación*, Barcelona 1967, 299-323; *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca 1972, 41-66, 119-33; *Estudios de teología bíblica*, Madrid, 1973, 151-163; *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Madrid 1971, 181-291.

olvidar la paradoja de su unión, su identidad más primigenia. La verdad del cristianismo no es que Jesús sea signo del logos, sino que sea el logos. [175]

Nosotros hemos adoptado como radicalmente válida la interpretación de R. Bultmann que ha centrado el mensaje de Jn en la identificación paradójica del logos de Dios con el hombre Jesús de Galilea. La vida humana de Jesús, con todo lo que implica de esperanza, de entrega a los demás y de abertura hacia su Padre, es la presencia (realidad) de Dios sobre la tierra. Por eso, Jesús de Nazaret, que ha provenido en nuestra historia de unos padres y cultura religiosa conocidos, es el misterio de Dios entre nosotros (el Hijo). [176]

IV. APOCALIPSIS 12. EL NACIMIENTO DEL HIJO

Introducción general

No es casualidad que el NT acabe con un libro de revelaciones. Dentro del ambiente de expectación escatológica en que nace el cristianismo es comprensible que el mensaje de Jesús se haya expresado en forma de visiones escondidas referentes al final del tiempo. Lo extraño es que el llamado género apocalíptico no forme el núcleo de NT. Lo extraño es que se exponga el mensaje de Jesús en formas literarias hasta entonces no existentes (evangelios) o por medio de unas cartas de carácter circunstancial y profano (Pablo). De todas formas, la tensión apocalíptica ha debido ser muy grande. Por eso nos parece que no es una casualidad que nuestra Biblia incluya el Apocalipsis de Juan.

Dentro del marco general de la apocalíptica judía, esta obra ofrece rasgos especiales. Prescindiendo del hecho de que se atribuya a un personaje conocido del presente (1, 1. 9; 22, 8) y no

175. Sentido de la exégesis juanina de C. H. Dodd en *Interpretation*, 283-285. Su postura ha sido adoptada fundamentalmente por J. A. T. Robinson, *The human face*, 176-179.

176. La postura de R. Bultmann debe ser resguardada del peligro de volatilización docetista de la humanidad de Jesús. Se advierte ese peligro en E. Käsemann, *The testament of Jesus*, London 1968, 13 s; *Exegetische Versuche* II, 175 s.

a un profeta misterioso del pasado como es regla en los escritos de su género, el Ap ofrece tres elementos distintivos:

a) En primer lugar, se sabe que la salvación se ha realizado ya. El hijo del hombre está en el cielo y determina desde allí la marcha de la iglesia (1, 12-20; cap 2 y 3): es el cordero degollado que dispone de los siete espíritus de Dios y fundamenta el ritmo de la historia (5, 1-10); estuvo muerto y ahora vive para siempre (1, 17-18) en el misterio del ser de lo divino (1, 5).

b) La salvación ya realizada se condensa en la victoria personal y decisiva del cordero (5, 5-6; cf. 12, 11). Sin embargo, el mundo sigue dominado todavía por el miedo, la guerra, la opresión de los perversos y la muerte. Pues bien, en ese mundo quiere introducir el Ap el principio de victoria del cordero, manteniendo a los creyentes en la espera confiada, la paciencia activa, el testimonio de Jesús y la certeza de que el tiempo de la plena libertad y salvación ya está llegando (cf. 3, 21 y en general todo el el capítulo 2-3; 10, 6, etc.).

c) Eso nos muestra que el triunfo del cordero se realiza en un ritmo de dos tiempos. Sabemos ya que ha sido degollado y que se encuentra victorioso sobre el cielo (1, 12-20; 5, 1 s; 12, 5). Sin embargo, esa victoria es sólo el fundamento y el principio de su obra. Por eso cuando el libro de la historia de los hombres se despliegue, ese cordero debe presentarse en forma de jinete victorioso que conduce la victoria hasta su meta (6, 1-2); es el jinete que cabalga en un caballo plenamente blanco, destruyendo a los poderes adversarios y bestias que atenazan la vida de los hombres (19, 11-21). Solamente entonces puede desvelarse el más profundo sentido de la historia como encuentro de amor en que el cordero se presenta como esposo que recibe a su novia engalanada (los creyentes), celebrando con ella el banquete de las bodas y desvelando el contenido del misterio de Dios, que es el amor que se realiza y que se entrega (cf. Ap 21-22).

El Ap se puede estructurar en forma de drama en tres momentos: a) victoria pascual del Cristo (o nacimiento); b) vida de la iglesia que se apoya en esa pascua y que camina a su verdad definitiva; c) culminación en forma de fiesta de las bodas. Desde el plano de los creyentes, su situación se precisa en forma de dialéctica: creen, por un lado, que Cristo ya ha vencido y, sin embargo, se encuentran en un mundo que parece totalmente dominado por Satán (por lo diabólico, las bestias opresoras y la muerte). Pues bien, el Ap interpreta esa contradicción aparente como un

signo de victoria. Lo satánico se muestra poderoso sobre el mundo porque ya ha perdido sobre el cielo (en el plano decisivo de Dios) la gran batalla (12, 10-12). El dragón que parecía en el principio un ser divino, impresionante (12, 3-4), se convierte con el triunfo del Cristo en un sencillo tentador (perseguidor) sobre la tierra (12, 13-18); su victoria sobre el mundo es aparente y pronto será definitivamente derrotado (20, 7-10).

Esta situación de lucha actual se expresa en un lenguaje que utiliza los mejores recursos de los viejos mitos orientales, un lenguaje tejido sin cesar sobre la trama de visiones y recuerdos del AT y sobre el fondo de vivencia apocalíptica del tiempo. Estimo que esa hondura de mitos y recuerdos de Israel no es simplemente un envoltorio que podemos desplegar y abandonar para quedarnos con el núcleo del mensaje de Jesús y de su obra. Ese mensaje nos viene a interpelar precisamente cuando estamos dispuestos a escuchar y preguntar con la frescura y decisión de los antiguos mitos y la espera israelita.

Pienso que debemos mantenernos sin cesar sobre esos planos —mito antiguo, espera de Israel, verdad cristiana—, sabiendo que los tres se implican y sabiendo (por la fe) que el mito y que Israel culminan en el Cristo. No se trata, según eso, de tres planos paralelos de una misma verdad sino de grados de un camino, de giros de una espiral que nos conduce al Cristo.

El primer plano es el mito. La lucha del bien y el mal (la luz y las tinieblas, dioses favorables y enemigos) constituye su elemento más constante. La realidad es conflictiva en su raíz. El hombre sabe que se encuentra sobre un campo de batalla y sueña con un mundo de armonía. Por eso alude en sus mitos al eterno nacimiento de lo bueno, el surgimiento del Dios más favorable que le ayuda y le sostiene. Sobre el fondo de confianza que refleja el mito del salvador que nace ha podido formular el Ap el nacimiento del salvador que viene de Dios y realiza la liberación definitiva de los hombres.

En segundo plano está Israel. De la visión mítica del nacimiento del héroe divino en el tiempo primordial (supramundano) pasamos al campo de la esperanza del AT. Lo que importa no es aquello que eternamente nace (dioses), sino el don concreto de la historia o salvación futura que se acerca. El salvador o salvación viene de Dios, pero procede al mismo tiempo de la espera de su pueblo. Sobre el fondo de la espera histórica, el Ap alude al surgimiento del descendiente de la mujer (o de Israel) que es hijo de Dios y salvador pleno del hombre.

Estos dos planos se articulan en un campo de *experiencia cristiana*. Sobre el fondo del anhelo de los mitos y de espera de Israel, nuestro vidente sabe que el punto de partida ya no es otro que el cordero degollado (pascua de Jesús) en que se apoya el camino de la historia. Por eso la intención de las visiones no es mostrar por qué las cosas existen como existen (mitos); ni es hablarnos de un futuro diferente (espera de Israel). La meta son las bodas del cordero (unión definitiva del Cristo que ha triunfado con aquellos que se integran en su triunfo). Por eso le interesa primordialmente mostrar las dimensiones (el sentido) del camino de los hombres que han creído en Jesús y se dirigen (confiados y anhelantes) a su triunfo.

Ese camino es tiempo de dureza en que los fieles deben mantenerse arraigados en Jesús en medio de las pruebas de la vida. La lucha se ha entablado en diferentes planos (plagas cósmicas, vaciedad del mundo, guerra). Pero en el fondo se realiza siempre en el encuentro entre el poder maléfico (o Satán) y Cristo, el cordero degollado por los hombres y vivientes. Todo el mensaje del Ap se ha condensado en una invitación a mantenernos fieles en la lucha. Desde aquí puede entenderse su estructura literaria.

El Ap consta de dos partes claramente definidas. La primera (cap 1-3) se estructura en forma de palabra de consuelo y de condena, de exigencia y de esperanza, que el viviente (hijo del hombre) ha dirigido a las iglesias. La segunda (cap 4-22) explicita el sentido y realidad de esa palabra; se descubre que el viviente es el cordero degollado y se precisa el sentido de su acción entre los hombres, la situación del enemigo y la victoria final que se refleja en el encuentro transformante de las bodas. [177]

En esa segunda parte (cap 4-22) se deben distinguir unos centros estructurantes y un contenido temático. Son centros estructurantes el surgimiento del salvador (cap 5 y 12) y la consumación o fiesta de sus bodas (cap 21-22). Contenido temático es la exhor-

177. Para una visión de la estructura literaria, la unidad de los diversos elementos y el sentido del conjunto, cf. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971. Nos parece especialmente valioso su esfuerzo por mostrar la concatenación de las distintas unidades que componen la segunda parte del Ap; cf. VIII y 182. Hemos expuesto nuestro punto de vista sobre el tema en *La perversión de la política mundana: el sentido de las bestias y la cortesana en Ap 11-13 y 17-20*: Estudios 27 (1971) 557-594. En la exposición que sigue damos por supuesta la unidad literaria del Ap. Sin negar valor a los intentos que pretenden encontrar diversos «documentos base» de la obra (cf. R. P. Boismard, *L'Apocalypse* [Bible de Jérusalem], Paris 1950, 12; *L'Apocalypse ou les Apocalypses de St. Jean*: RB 56 [1949] 507-541), pensamos que es preferible partir de la unidad literaria del libro e interpretar las partes desde el conjunto.

tación a la vigilancia y la esperanza firme en la victoria final de los creyentes que atraviesa todos los capítulos centrales.

Los dos momentos del primer centro estructurante (Ap 5 y 12) presentan un mismo contenido: el hijo del hombre (el nacido de la mujer) recibe su dignidad real a través del acontecimiento de la muerte-resurrección. Ap 5 nos sitúa en el palacio divino (de los cielos); sobre un fondo de eternidad viene a mostrarse el cordero degollado, el descendiente de David que ha conseguido la victoria (5, 5), se acerca a la derecha de Dios (5, 7), es fuente del espíritu divino (5, 6) y recibe el poder, sabiduría, gloria y alabanza (5, 12). El libro de la historia de los hombres ha venido a recibir en él su fundamento. Lo mismo se nos dice en Ap 12, sobre un trasfondo de combate cósmico (mujer-dragón) y espera israelita (mujer con dolores de parto). El hijo nace y es raptado hasta los cielos. Ambos rasgos, nacimiento y rapto, constituyen el sentido de la pascua, el triunfo del cordero que está en Dios y que dirige desde allí el avance de la historia (12, 5 s)[178]. El nacimiento pascual del Cristo (hijo de la mujer, cordero) adquiere su amplitud y su sentido en el encuentro vivificante y amoroso de las bodas, que constituye el segundo centro estructurante de la obra (Ap 21-22): los creyentes participan en la victoria del hijo del hombre; la mujer que había sido madre (origen doloroso del mesías), sufriendo en el desierto de la vida la persecución de lo diabólico (12, 13-17; cap 13-18), se ha convertido en la esposa del cordero iluminada por la luz de Dios y por su vida.

Estos dos centros estructurantes (Ap 5. 12 y 21-22) forman los puntos de apoyo de la obra. Un surgimiento (pascual) del Cristo que no estuviera dirigido internamente hacia las bodas formaría un hecho cerrado en sí mismo, sin valor para los hombres. Unas bodas de victoria simplemente esperadas para el tiempo del futuro dejarían las cosas como estaban, de tal modo que los fieles seguirían sin ser más que judíos. La novedad consiste en la unión de esos elementos, el «ya» de la resurrección que continúa hacia «todavía no» de las bodas. En esa tensión se mantiene el Ap y toda la esperanza de la iglesia.

Desde esta perspectiva se comprende el contenido temático del libro: el nacimiento (pascua) del cordero ha suscitado (o desvelado) el carácter satánico del mundo, el poder de lo diabólico, su influjo (y su presencia) en los diversos poderes de la tierra (la autoridad política, el saber prostituido, la sociedad perversa).

178. Cf. J. Comblin, *Le Christ*, 76-79, 199.

Sobre el trasfondo de la pascua de Jesús la vida de los hombres se convierte en lucha entre Satán y Dios, Cristo y las bestias de la tierra. Del carácter de la lucha, de sus signos y la suerte final de los creyentes (que vendrán a tomar parte en la gran fiesta de las bodas del cordero) trata el libro. [179]

En las páginas que siguen nos ocupamos del origen de Jesús tal como ha sido precisado en Ap 12. Ya hemos advertido que ese capítulo constituye uno de los centros de la obra. Para mostrar el sentido del origen de Jesús tendremos que tocar de alguna forma los otros dos temas centrales (las bodas del final y la exigencia —el dolor y la promesa— del camino de los fieles). Pero siempre lo haremos en función del origen o surgimiento de Jesús. [180]

Antes que ocuparnos de Ap 12 será conveniente que estudiemos el sentido del origen de Jesús en el conjunto de la obra. En un primer momento pudiera parecer que el salvador del Ap desciende sencillamente de los cielos y dispone de ser o realidad celeste. La salvación sería un don de Dios, independiente de la vida y del trabajo de los hombres. En esa dirección parece dirigirnos el título de hiio del hombre y los atributos divinos de Jesús.

La figura del hijo del hombre determina la primera parte del Ap (cap 1-3). Indudablemente, sus rasgos son celestes: su rostro brilla como el sol y tiene en sus manos las estrellas de la iglesia (los espíritus) (cf. 1, 12-16). Su palabra de presentación es la siguiente: «No temas, yo soy el primero y el último» (1, 17; 2, 8). Se trata de palabras de teofanía que se atribuyen al salvador

179. Sobre el sentido de las bestias o poderes del mal que han sido suscitados por el Dragón, cf. J. Pikaza, *o. c.*, 564-585.

180. Ap 12 es uno de los textos más estudiados del NT. Sobre su problemática existen tres libros fundamentales: B. le Frois, *The woman clothed with the sun (Apoc 12): Individual or Collective?*, Roma 1954; A. Th. Kassing, *Die Kirche*; H. Gollinger, *Der «g. Zeichen»*. En todos ellos existe abundante bibliografía. Para la historia de la exégesis del texto deberá consultarse P. Prigent, *Apocalypse 12: histoire de l'exégèse*, Tübingen 1959. Cf. también A. Feuillet, *L,Apocalypse*, Paris 1963, 94-96.

En la exposición que sigue tendremos en cuenta los comentarios más usuales del Ap: P. E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1933; J. Bonsirven, *L'Apocalypse de St. Jean*, Paris 1951; R. H. Charles, *The revelation of St. John* I-II, Edinburgh 1920; A. Farrer, *The revelation of St. John the divine*, Oxford 1964; D. W. Hardon, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1928; M. Kiddle, *The revelation of St. John*, London 1947; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1953; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1960; A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris 1923; E. Reisner, *Das Buch mit den sieben Siegeln*, Göttingen 1949; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, London 1907; Para citar estos comentarios utilizaremos simplemente el nombre del autor, sin ninguna referencia a la obra.

que viene de los cielos y convienen a Dios de una manera estricta (cf. 1, 8; 21, 6; 22, 13). Eso nos podría hacer pensar que el salvador es simplemente una figura sobrehumana.

Sin duda, el Ap atribuye al salvador funciones divinas. Está sentado sobre el trono (3, 21), es santo (3, 7), eterno (1, 17; 2, 8) y verdadero (3, 7. 14; 19, 11) como Dios. Por eso pueden adorarle los ancianos y vivientes de los cielos (5, 8. 14; cf. 11, 15; 12, 10). Los himnos le atribuyen los mismos predicados que se aplican a Dios: gloria (1, 6; 5, 12-13), honor (5, 12-13), poder, fuerza, sabiduría y alabanza (5, 12-13). Dios y su Cristo constituyen el principio de salvación, fundamentan el reino (11, 15; 12, 10), son el templo de la esposa (21, 22) a la que iluminan noche y día (21, 23) y son la fuente de la que brota el agua viva (22, 1). Dios, Cristo y los espíritus (o la nueva Jerusalén) constituyen para el autor del Ap el misterio del ser de lo divino (1, 4-5; cf. 3, 12).

Por todo esto nos podemos preguntar, ¿qué origen tiene el salvador celeste? Una primera respuesta la ofrecen los textos que aluden a Dios como su padre. El hijo del hombre se autodefine como hijo de Dios (2, 18) y la certeza de que Dios es de verdad su padre recorre un espacio considerable dentro de la obra (cf. 1, 6; 2, 28; 3, 5. 21; 14, 1). ¿Cómo se formula esa relación de Dios y Cristo?

Probablemente la relación Padre-Hijo se apoya en la visión mesiánica en que el rey davídico se llama hijo de Dios. Por eso se afirma que el hijo de Dios es a la vez mesías que proviene de la línea de David (o que realiza su reinado entre los hombres). El salvador es el «renuevo de la raza de David» (cf. 5, 5; 22, 16; tiene un sentido semejante 3, 7) o es el «león de la tribu de Judá» (5, 5), con que se alude claramente al rey davídico.[181]

Formando parte de la misma realidad de Dios (1, 4-5) y siendo dueño del espíritu divino (5, 6), el salvador viene a mostrarse en forma de cordero degollado (5, 6; 12, 11). Estaba muerto y he aquí que es el viviente (1, 18; cf. 1, 5; 2, 8). Esto nos conduce a la intimidad de un misterio que tendremos que desvelar tratando de Ap 12: el salvador que viene de Dios es, a la vez, un ser del mundo, alguien que ha muerto entre los hombres (11, 8) y que tiene ahora la vida. Por eso debemos penetrar con más cuidado en el sentido de su origen. Para mostrarlo comenzaremos estructurando los temas a que alude el texto. De una manera

181. Cf. J. Comblin, *Le Christ*, 67-73, 191-194, 176-180. Sobre toda la cristología del Ap, T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962.

general podemos dividir Ap 12 en tres pequeñas unidades: a) 12, 1-6: la mujer y el dragón, el nacimiento del niño; b) 12, 7-12: la derrota celeste del dragón y su caída sobre el mundo; c) 12, 13-18: el dragón persigue a la mujer sobre la tierra. Del sentido de cada una de esas unidades hablaremos brevemente en lo que sigue.

En la primera unidad (12, 1-6) nos encontramos con dos signos contrapuestos. La mujer ofrece rasgos de figura celestial (divina). Está vestida de sol, tiene sus pies sobre la luna y la corona con doce estrellas. Su grandeza no se opone, sin embargo, al sufrimiento de la espera. Se encuentra encinta y se debate en los dolores de su parto. Frente a ella, el dragón muestra rasgos igualmente celestiales. Es inmensamente grande, tiene en sus cabezas la diadema del poder y mueve con su cola las estrellas. La mujer da a luz un hijo, el príncipe heredero de los reinos de la tierra. El dragón intenta devorarlo, pero Dios lo impide; rapta al nacido hasta los cielos y conduce a la mujer hasta el lugar de protección que le prepara.

La segunda escena (12, 7-12) ha desvelado el contenido del cuadro precedente. El gran dragón del mito (la figura maléfica del cielo) se interpreta ya como serpiente, el Diablo tentador de los recuerdos de Israel. El nacimiento de aquel hijo significa la derrota del dragón que está expulsado de los cielos y arrojado sobre el mundo. En un texto de sabor apocalíptico judío esa expulsión se ha interpretado como efecto del combate sostenido con Miguel sobre la altura (12, 7-9). En el himno cristiano la derrota se interpreta como efecto de la pascua del Cordero (el Cristo), de la sangre derramada y la palabra de testimonio de los fieles (12, 10-12). Todo el contenido del relato se precisa en las palabras finales de este himno: el cielo —que es lugar de la presencia definitiva de Dios— puede alegrarse, pues el Diablo ha sido destruido para siempre. La tierra de los hombres se convierte, sin embargo, en el lugar de la batalla decisiva. La caída de Satán se ha convertido en lucha para el mundo.

Desde aquí se ilumina el sentido de la tercera escena (12, 13-17). El dragón, caído ya sobre la tierra y derrotado en lo más hondo de su ser, persigue a la mujer que, si al principio se mostraba en su verdad celeste, aparece ahora peregrina sobre el mundo, amenazada y caminante. Sobre ese rasgo de la mujer, atacada por el dragón y defendida por Dios, se anudará el avance de la historia del Ap. Sin embargo, habrá que distinguir entre la iglesia en su conjunto (o la mujer a la que Dios hace ser invulnerable) y cada uno de sus hijos que se encuentran bajo el fuego de la ira destructora de Satán, el adversario (cf. 12, 16-17).

Tal es el tema de Ap 12. Todo el conjunto se precisa en forma de contenido de la séptima trompeta (11, 15). Al vidente se le ha dado el libro que contiene los secretos del final (10, 1-11): el tiempo de la tierra ha terminado y se precisa sobre el mundo el gran misterio del poder divino (10, 7). Sobre ese fondo se ilumina el contenido de la vida de la iglesia: el testimonio de los testigos, la lucha contra el Diablo y la aparente victoria de las fuerzas adversarias (11, 1-13). Pero Dios ayuda a los testigos (11, 11-12); suena la trompeta y ante el gozo de la voz celeste que proclama que el gran reino de Dios y de su Cristo se ha cumplido (11, 15-18) se abre el templo de los cielos (11, 19) y a manera de teofanía decisiva surgen en la altura la mujer y su enemigo (el dragón). Al mismo tiempo, el final de Ap 11, con la figura del dragón que se sitúa evocador sobre la arena del mar (el occidente), constituye una introducción a todo lo que sigue: el surgimiento de las bestias, la lucha escatológica, la meta de victoria del cordero.

Situado en el centro de la obra, Ap 12 ha condensado tres elementos decisivos: el nacimiento del hijo (salvador, 12, 5), la derrota celeste del dragón (12, 1-11) y su batalla sobre el mundo contra aquellos que mantienen la palabra y testimonio de Jesús (12, 17). Los tres elementos se estructuran en torno al nacimiento del hijo. Por eso nos fijamos de manera preferente en ese tema y pretendemos iluminarlo a la luz de todo el capítulo y del conjunto del libro del Apocalipsis.

Con esto terminamos ya la presentación del tema. Sólo nos importa añadir que, conforme a lo anunciado, estudiaremos el nacimiento del hijo en tres niveles. Comenzaremos por el mito, seguiremos con la historia de Israel y acabaremos con la expresión cristiana. Desde esta última perspectiva nos fijaremos en el sentido de la mujer como madre y esposa del hijo y formularemos unas conclusiones teológicas.

1. *El mensaje del mito*

Mito es la expresión de lo profundo —lo divinamente positivo o negativo de la hondura de la vida— en formas objetivamente constatables, en figuras simbólicas de diosos o demonios. El mito quiere reflejar el contenido de la vida y de la muerte, del hacerse de los hombres y del fondo enigmático del cosmos. Si existe el ser profundo, si nosotros nos movemos en su esfera y si la vida tiene un contenido que trasciende el simple sucederse externo de los hechos, el mito ofrece un rasgo verdadero. Debemos añadir

que la experiencia radical del ser humano que habita de manera interrogante sobre el mundo, se traduce de una forma original en mitos. Por eso no es extraño que vengamos a encontrarlos en el fondo de Ap 12.[182]

Un primer encuentro con Ap 12 nos introduce de lleno en ese plano del mito. Está al principio la mujer como figura que trasciende todo el plano de la historia de los hombres. Sus rasgos son celestes, su vestido y sus adornos planetarios y estelares. Contrapuesto a la mujer está el dragón, también celeste y primordial, aunque de signo destructor, de maleficio. Los dos presentan rasgos perfectamente claros: la mujer original lleva en su entraña un don de vida para el mundo, está de parto y de su seno nacerá el fruto del sol, la luna y las estrellas para el hombre amenazado. El dragón, por el contrario, representa el caos primordial que se dispone a devorar el fruto bueno que proviene de la madre, la mujer (12, 1-4).

El mito es salvador. Consiguientemente, el caos del dragón es incapaz de aniquilar el fruto bueno, de impedir el nacimiento. Eso supone que la vida continúa. Con el triunfo del dragón todo se hubiera terminado, de tal forma que los hombres no serían más que esclavos de la noche y de la muerte. El nacimiento del niño (salvación) nos asegura que la vida está arraigada en un trasfondo celestial que es positivo (12, 5).

Todavía existen otros elementos míticos: la lucha de Miguel con el dragón sobre los cielos representa la batalla de lo bueno y de lo malo en un trasfondo de cosmología irania, adaptada en general por los apocalípticos judíos (12, 7-8). La lucha continúa sobre el mundo (12, 13-17) y es de nuevo la mujer la que resiste los ataques del monstruo destructor de los principios. Una y otro disponen de poderes sobrehumanos. A la mujer se le ofrecen las alas del águila grande. El dragón utiliza las aguas del caos (12, 14-15).

Evidentemente, Ap 12 es más que un viejo mito. Tiene rasgos de esperanza israelita y refleja una profunda convicción cristiana. En el conjunto del capítulo y del libro las imágenes del mito han sido poderosamente interpretadas. Pero eso no impide que el mito siga ahí, que ha de aceptarse y que nos hable todavía en su lenguaje si queremos simplemente hacerle espacio. Para advertir que Ap 12 es mito no es preciso remontarse a los orígenes (babi-

182. Sobre el sentido del mito, su función en la teología de R. Bultmann y su valoración teológica, cf. J. Pikaza, *Exégesis y filosofía*, Madrid 1972, 193-209.

lonios, persas, griegos...) de los símbolos que emplea. Basta verlo tal como está, sin preocupaciones teológicas preconcebidas, sin exigencias hermenéuticas previas. Ciertamente, la interpretación (teológica, hermenéutica) vendrá después y será necesaria, pero antes habrá que respetar la letra (mítica en gran parte) del texto. [183]

En las reflexiones que siguen precisaremos brevemente ese carácter de las figuras y escenas de Ap 12. Nos detendremos algo más extensamente en el mito del nacimiento del héroe que a nosotros nos ocupa y terminaremos con unas reflexiones de carácter hermenéutico. [184]

En un primer momento, la mujer que está vestida de sol (12, 1) se nos presenta como signo o realidad astral. Debe tratarse de una figura absolutamente céntrica dentro del mundo de los astros, porque todos (o los más valiosos, sol, luna y estrellas) están a su servicio, valiéndole de adorno. Probablemente esa mujer se ha de tomar como la «Virgo» que se encuentra rodeada por (o forma parte de) las doce constelaciones del Zodíaco. El sol la cubre con sus rayos una vez al año y la luna, al pasar debajo de ella, le sirve de escabel. Virgo no es sólo la diosa que se identifica con la «magna mater» de Cartago y Siria; guarda también profundas semejanzas con Isis y Latona, que dan a luz al héroe vencedor y han sido perseguidas por el dragón. De ese nacimiento hablaremos luego. Aquí nos basta con haber señalado los rasgos astrales de la mujer del signo de los cielos. [185]

El mito del dragón es perfectamente conocido en el oriente. Lo encontramos ya en el monstruo babilonio del caos al que el Dios Marduk ha derrotado en el principio. Con nombres diferentes (Leviatán, Tannín...) aparece en el trasfondo del AT, defi-

183. Para el vidente el mito ofrece carácter de signo (*sēmeion* 12, 1. 13). En el lenguaje de los LXX *sēmeion* significa un fenómeno celeste o la actuación particular de Dios sobre la tierra. Para los sinópticos *sēmeion* (Mc 8, 11; Mt 16, 1; 24, 3. 30) es la expresión de la presencia o actuación escatológica de Dios. El vidente parece utilizar la palabra en esa perspectiva: signo es la expresión de la obra final de Dios: cf. H. B. Swete, 147 y M. Kiddle, 219. Debemos anotar que no por ser signos de la actuación de Dios los elementos de Ap 12 dejan de ser mitos.

184. Para una visión general del transfondo mítico de Ap 12, cf. R. H. Charles I, 310 s; E.-B. Allo, 187-192; D. W. Hadorn, 131-132; H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 119-120.

185. La identificación de la mujer de Ap 12, 1 con la virgo del Zodíaco ha sido propuesta ampliamente por F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig-Berlin 1914 s. Aceptan su postura: R. H. Charles, I, 311-316; A. Loisy, 222-225; A. Farrer, 139-114. Juicio crítico de esta hipótesis en E.-B. Allo, 191-192. Admiten un fondo mítico en la mujer, aunque suponen que ha sido poderosamente interpretado por el vidente, E. Lohse, 62 y P. Morant, *Das Kommen des Herrn*, Zürich 1969, 224-225.

niéndose como el enemigo original de Dios (cf. Job 26, 13; Is 27, 1; Ez 29, 3). También lo descubrimos en Irán, Egipto, Grecia... Su lugar de habitación es casi siempre el agua primitiva del gran caos. La tierra es el lugar que el Dios amigo conquista victorioso al monstruo de las aguas y la ofrece como campo de existencia para el hombre. El caos sigue, sin embargo, amenazante desde el mar, con el intento de acabar la vida de los hombres sobre el mundo. Esta experiencia se refleja no sólo en la visión del monstruo sobre el cielo (12, 3-4), sino en la forma de perseguir a la mujer sobre el desierto, pretendiendo ahogarla con el agua (12, 16).[186]

Así pasamos al tema primordial del mito: el nacimiento del héroe salvador divino. De manera general, y suponiendo que la mujer de Ap 12, 1 se encuentre revestida de los rasgos de la Virgo del Zodíaco, podemos afirmar que el fondo del texto es el siguiente: perseguida con furor por los poderes del caos y tiniebla (dragón), la figura celestial de la mujer alumbra al Dios definitivo de la luz, al vencedor que debe aniquilar al caos[187]. Ese mito ha recibido en Egipto y en Grecia unos rasgos que le acercan poderosamente a nuestro texto. Por eso debemos estudiarlos.

En Egipto se nos habla de Hathor (Isis), la esposa de Osiris. La diosa se halla encinta y el dragón (Typhon o Seth) la persigue porque quiere impedir que el niño nazca. Isis logra escapar y se refugia en los pantanos del delta del Nilo, donde alumbra felizmente. Horus, el hijo, cuando crece entabla lucha con Seth-Typhon y le derrota. El nacimiento del Dios bueno significa la victoria de las fuerzas del bien (y de la luz) sobre el poder del caos.

El mito egipcio se ha extendido por oriente. Dentro del ámbito griego contamos con la historia semejante de Latona. Pythón, el hijo de la tierra, era un dragón, una serpiente de grandeza inmensa que habitaba en el Parnaso y desde allí anunciaba sus oráculos. Pythón descubre un día que Latona se halla grávida y que el hijo, que proviene de Júpiter, se encuentra destinado a destruirle. Por eso la persigue y quiere aniquilarla. Pero Júpiter la ayuda. La libera de Pythón y con el auxilio del viento la conduce hasta Neptuno, que la esconde bajo el mar, sobre una isla sumergida. No encontrándola, Pythón vuelve al Parnaso; Neptuno hace

186. Cf. R. H. Charles, I, 317 s; A. Loisy, 227-229; E. Lohse, 68; H. B. Swete, 149 s; A Vögtle, *Mythos*, 405. El origen del tema de «las alas del gran águila» que lleva a la mujer hasta el desierto es difícil de interpretar. Probablemente hay en el fondo un mito que ya no conocemos: cf. E.-B. Allo, 185; E. Lohse, 68.

187. F. Boll, *o. c.*, 117-124; A. Loisy, 225-226.

que aflore la isla sumergida; Latona alumbra a Apolo y Diana. Con la ayuda de las armas de Vulcano, a los cuatro días del nacimiento, Apolo viene hasta el Parnaso y mata al gran dragón, el enemigo. [188]

En su variante egipcia y griega, el mito del héroe que nace perseguido por el dragón al que después ha de matar constituye un tema común en el oriente antiguo. Es fácil que ambas formas del mito hayan surgido de manera independiente, reflejando un mismo arquetipo original del ser (o de la experiencia existencial) del hombre. De ese mismo fondo, reproduciendo los antiguos elementos, y quizá sin recibir el influjo concreto de unos mitos anteriores, ha debido surgir Ap 12. [189]

El vidente del Ap comienza a moverse en el plano del mito del nacimiento del héroe salvador y presupone sus antiguas estructuras de experiencia religiosa. La oposición del dragón y la mujer, el nacimiento del niño y la certeza de que el fiero dragón ya está perdido dependen de ese mito. Ciertamente, Ap 12 cuenta con otros elementos de carácter judío y cristiano, como tendremos ocasión de señalar. Además, el autor introduce en su versión las modificaciones que parecen necesarias a su intento. Pero el esquema del relato es de carácter claramente mítico. Por eso no ha necesitado presentar la escena ni indicar la fuerza que tienen las figuras. Todo el mundo sabe lo que debe ser la diosa, la mujer celeste y positiva. La identidad del gran dragón es evidente y es claro el signo salvador del nacimiento. Igual que se ha fundado en la esperanza de Israel o en el pensar de Grecia, el cristianismo puede presentar perfectamente su misterio en caracteres de un lenguaje mítico. [190]

188. A. Vögtle, *Mythos*, 399-400. Una presentación de los mitos de Isis y Latona en E. B. Allo, 188-190.

189. Refiriéndonos a los arquetipos aludimos al pensamiento psicológico de C. G. Jung, aplicado ya al Ap 12 por J. McHugh, *The mother*, 427-428.

190. Sobre el valor del transfondo mítico del nacimiento del héroe en Ap 12, cf. E. Lohse, 64-65 y J.-L. d'Aragon, *Apocalipsis*, en *Biblia de san Jerónimo* IV, Madrid 1972, 566. Una visión casi exclusivamente mítica del pasaje la ofrece P. L. Couchoud, *L'Apocalypse*, Paris 1930, 155 s. La postura de E.-B. Allo, 197-199 es, por el contrario, totalmente crítica respecto del influjo del mito en Ap 12; a su juicio, el tema de Apolo y su victoria sobre Python carece de contenido moral y no se puede adaptar a una formulación cristiana. Frente a eso debemos observar que Ap 12 no transmite una enseñanza moral, sino que muestra el principio de la victoria de los creyentes contra el mal. Es cierto que el esquema de la lucha del bien y del mal responde a la estructura psicológica del hombre. Pero esa estructura se ha reflejado en el oriente en forma de historia del nacimiento del héroe salvador y ha sido precisamente esa historia la que, de forma más o menos directa, ha ofrecido un punto de partida para el autor de Ap 12.

Desde el mito egipcio se puede tender una línea de interpretación teológica que puede ser importante para la comprensión de Ap 12. Los autores alejandrinos (Sab, Filón) parecen haber estructurado las relaciones Dios-sabiduría sobre el modelo Osiris-Isis. De igual forma que Isis constituye la figura y el reflejo de Osiris (sol), su esposo, la Sabiduría de los sabios helenistas de Israel es el reflejo y primera emanación del Dios omnipotente. [191]

Las relaciones siguen. Muerto Osiris (sol), su esposa, que está encinta y perseguida por el monstruo, debe refugiarse para dar a luz al hijo, salvador, que es Horus. Según Filón, el hijo de Dios y la Sophia es precisamente el Logos, creatura primigenia de Dios, sabiduría hecha inmanente entre los hombres, en el mundo [192]. En resumen, sobre el fondo de Isis, que es la esposa de Osiris y madre de Horus, se vuelve comprensible la relación que liga a Dios, Sophia y Logos. El Logos podrá ser hijo de Dios y la Sophia, expresión e imagen de su padre sobre el mundo. [193]

En un comentario lleno de intuiciones, E. Lohmeyer aplicó hace tiempo esta teologización judeo-helenista del mito de Osiris-Isis-Horus a la comprensión de Ap 12. Precisemos sus observaciones, que no han sido todavía suficientemente valoradas. El nacimiento de Jesús fue un hecho que ha pasado en lo escondido. Pues bien, al situarlo en el trasfondo del antiguo mito, el vidente ha pretendido concederle todo su valor y hondura; lo que allí ha sucedido constituye la verdad eterna, es el reflejo de la venida de Dios sobre la tierra, tal como se ha de manifestar en el futuro escatológico. [194]

Por eso, la mujer del signo que aparece sobre el cielo ya no es tanto Isis, la esposa encinta y perseguida, cuanto la sabiduría de Dios. De ella se dice que es la esposa y madre. De su hijo, que es logos, se añadirá que es la presencia de Dios sobre la tierra. Precisamente en el lugar central del Ap, allí donde se expresa la victoria del hijo y se realiza la promesa contenida en 12, 5 («apacentará a todos los pueblos con vara de hierro»...), se le da el nombre de Logos (19, 13). [195]

Del Logos, hijo de Dios y la Sophia, se nos habla en dos contextos: nacimiento (12, 5) y bodas (cap 21-22). El nacimiento es signo de caída del dragón; las bodas, expresión de la victoria

191. Amplio estudio sobre el tema en B. L. Mack, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973, 63-72.
192. *Ibid.*, 142-154.
193. *Ibid.*, 155-158, 166-171.
194. E. Lohmeyer, 109-110.
195. *Ibid.*, 105.

decisiva del logos y los suyos. Nuestro texto no es, por tanto, narración de un hecho simple que ha pasado (en Belén); en él se expresa la verdad escatológica más honda, la venida del salvador de Dios sobre la tierra. [196]

Con estas observaciones cerramos nuestra comparación entre Ap 12 y los antiguos mitos del nacimiento del héroe para ocuparnos de su valoración cristiana.

En un primer nivel de comprensión podemos afirmar que los antiguos mitos son reflejo de la esperanza de salvación del hombre [197]. Testimonian la tensión que nos dirige al plano trascendente, la búsqueda y pregunta de la vida. Son señal de que los hombres no se pueden realizar de una manera individual, cerrada. Manifiestan que este mundo en que vivimos está lleno de secretos y misterios. Es más, nos aseguran que la misma vida humana está fundada sobre un fondo de misterio [198]. El hombre no es, por tanto, el dueño primigenio de su ser (de su existencia). Habita en un contexto de misterio. Está enfrentado con la vida y con la muerte, corre el riesgo de perder su realidad y debe abrirse al don (la luz o vida) que fecunda su existencia.

Para el cristiano que recibe agradecido la presencia de Dios en Jesucristo, el mito antiguo puede parecer simple vacío, el resultado de la mente soñadora que, en un plano de absoluta lejanía, busca a Dios y lo modela a su manera. Más que de Dios, el mito sería un reflejo y un producto del demonio. Con su dosis de verdad, esta visión puede ignorar que sin la búsqueda de Dios que expresa el mito el hombre no podría haber captado la presencia de Dios en Jesucristo. Sólo en un fondo de búsqueda humana se puede mostrar lo divino. Dios no crea en su venida un nuevo espacio de experiencia religiosa. Dios se vale del que existe y utiliza el mismo esquema de los mitos. Por eso, precisamente aquellos datos que desde una visión neutral son producto y expresión de un viejo mito religioso sirven al creyente para expresar el sentido de la venida de Dios en Jesucristo. El autor de Ap 12 cristianiza el mito. [199]

196. *Ibid.*, 106. Valoración crítica de la postura de E. Lohmeyer en E.-B. Allo, 187-188. Más positivo es el juicio de S. Petrement, *Une Suggestion de Simone Weil a propos d'Apocalypse XII*: NTS 11 (1964-1965) 291-296; en este trabajo se relaciona la sabiduría (madre del que nace) con el Espíritu santo de la tradición cristiana, abriendo así un valioso campo de interpretación teológica para Ap 12.

197. Cf. D. H. Hadorn, 132.

198. Cf. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, en KM I, 17. Explicita el tema J. Pikaza, *Exégesis y filosofía*, 202-204, 206-208.

199. Cf. A. Loisy, 231-232; E. Reisner, 106-107.

Al cristianizarlo, el vidente debe reestructurar el mito. Sus lectores saben que quien nace es Cristo y relacionan la mujer con Israel y con el pueblo nuevo de la iglesia. Por eso, el orden de los datos cambia. El Hijo no persigue al dragón sobre la tierra y lo destruye. Está elevado junto a Dios y determina desde allí la marcha de la historia. La mujer, en cambio, es la que lucha sobre el mundo, perseguida por el monstruo y sostenida por Dios desde la altura. Pero esa lucha no puede ser eterna. El hijo que ha nacido es vencedor desde el principio y debe realizar su reino, que se expresa como fiesta de una boda en la que eleva y salva a la mujer, después que el monstruo ha sido destruido. Los elementos del antiguo mito sirven aquí para expresar la paradoja de Dios que está presente (es salvador) en Jesucristo y mientras tanto los creyentes, que ya tienen la victoria por la fe, se afanan perseguidos y anhelantes sobre el mundo. [200]

El nacimiento del niño no es por tanto una concesión que ha de pagar nuestro vidente al mito que subyace en su relato. Es cierto que en el centro de su obra está la lucha en que se enfrentan los creyentes con el diablo; cierto que interesa de manera primordial la comprensión de lo satánico, el influjo que mantiene sobre el mundo y la derrota que le espera. Sin embargo, todo está fundado sobre el nuevo nacimiento. Sólo en la venida de Jesús el diablo se precisa en su función de tentador definitivo; sólo esa venida garantiza la victoria de las bodas del cordero. [201]. Con esto podemos plantear la diferencia decisiva que separa cristianismo y mito. El mito se mantiene en el plano de un nacimiento divino teogónico. El mensaje cristiano alude a la presencia salvadora de Dios en nuestra historia.

El mito es teogónico. Dentro de un mundo divino en que las fuerzas de lo bueno y de lo malo se mantienen en un ritmo de lucha y coherencia, el hombre se halla amenazado sin cesar por el poder del caos. El mito alude precisamente a la ruptura de ese equilibrio amenazante, a la derrota del principio primordial del caos; nace un Dios bueno, se libera del dragón y acaba por matarlo. Desde entonces lo divino es primordialmente positivo y el mundo se convierte en habitable para el hombre. Del nacimiento de ese Dios que es salvador hablan los mitos. No aluden a ningún

200. Buena valoración cristiana del mito de Ap 12 en E. Lohse, 64-65.

201. Acentuamos la importancia del nacimiento dentro de Ap 12 para superar la visión negativa de A. Vögtle, *Mythos*, 411-412. Ese nacimiento no es una concesión al mito, sino el principio sobre el que el mito puede volverse cristianamente comprensible y valioso.

suceso histórico; nos muestran la estructura eternamente primordial de lo divino. El nacimiento realizado en lo divino (teogonía) se precisa en forma de lucha intradivina (teomaquia) y es principio de vida y salvación para los hombres.

El mensaje cristiano, que utiliza la expresión del mito, nos transmite una experiencia diferente. Lo que importa no es que exista una figura de Dios joven que naciendo venza al caos. Aunque las figuras de la mujer y del dragón son de carácter celeste, el hijo nace sobre el mundo. Por eso, lo que importa no es un tipo de verdad eterna; es el camino salvador que se inaugura sobre el mundo cuando nace el hijo.

Esto nos obliga a precisar el tema. Sobre el fondo del mito mostraremos la espera de Israel y la realidad histórica del nacimiento. Con la experiencio de la iglesia descubriremos la verdad pascual de ese nacimiento. Entonces podremos precisar las conclusiones teológicas.

2. *Los dolores de parto y la esperanza de Israel*

Para el mito Dios habita sobre un plano de inmutable eternidad. Lo que sucede sobre el mundo (nacimiento, vida y muerte) es un reflejo y expresión de lo que tiene realidad en lo divino. Los dos planos se estructuran de una forma que podemos precisar como platónica (lo de arriba y lo de abajo) o constituyen la unidad divina original que es nuestro cosmos. La experiencia cristiana no ha empalmado de manera directa con el mito. Para llegar al cristianismo hay que pasar de alguna forma por la escuela de la historia, descubrir que el ser humano es caminante que va en busca de su propia identidad y se realiza en la medida en que tiende hacia lo nuevo. En ese plano de intermedio entre el mensaje de Israel y el mito se halla el AT (Israel).[202]

Al descubrir la trascendencia de Dios que sobrepasa y rompe todo el orden mítico del cosmos, la existencia de los hombres de

202. El lector preocupado por el fenómeno cristiano descubrirá que la estructura que esbozamos responde a la que en una sistematización bultmanniana ofrecen: a) la cultura; b) el análisis existencial; c) la decisión cristiana: cf. J. Pikaza, *o. c.*, 193-202. El mito respondía de algún modo a lo que más tarde ha intentado la cultura: forjar o suscitar (descubrir) un mundo habitable para el hombre. Pero el mito nos lleva, sobre todo, a un plano existencial: el hombre busca su sentido dentro del conjunto del cosmos. La decisión cristiana rompe los esquemas del mito (y del análisis existencial) en la medida en que postula una «revelación especial de Dios» que supera todo el plano de búsqueda del hombre.

Israel se ha convertido en insegura. Carece de estabilidad interna, pierde su centro de cohesión y está obligada a tender hacia lo nuevo con el ansia de encontrarse. La estructura más profunda de Israel se puede formular de esta manera: el hombre y Dios se encuentran actualmente separados; ambos están, sin embargo, en un campo que lleva hacia el futuro, en un camino en el que un día habrán de unirse. Por eso puede asegurarse que Dios ha de nacer o nacerá el futuro salvador para los hombres.

Con la perspectiva que nos ofrece esta visión volvemos a leer Ap 12 y descubrimos que la mujer del mito (12, 1-2), torturada y expectante, en los dolores de su parto, ya no es otra que Israel, el pueblo que se encuentra grávido de Dios y lleno de futuro. Todos los temas del capítulo, la lucha del dragón y la mujer, el nacimiento y la victoria del Hijo, se sitúan al trasluz de la esperanza del AT. De esta segunda dimensión de nuestro texto hemos de hablar en las páginas que siguen. Presentaremos brevísimamente a la mujer y al dragón, nos fijaremos después en los dolores del parto y trataremos finalmente de la madre del tiempo salvador (o del mesías).[203]

La imagen de la mujer que simboliza el pueblo de Israel es muy frecuente en el AT. El mismo Ap utiliza la figura al referirse a la Jerusalén celeste, esposa del cordero (19, 8; 21, 2. 9, etc.; cf. Gál 4, 26). No puede haber ninguna duda razonable de que Ap 12 ha querido referirse al verdadero pueblo de Israel cuando utiliza el viejo mito de la mujer celeste y lo interpreta destacando los dolores de su parto[204]. De manera consiguiente, el monstruo que persigue a la mujer (12, 13-14), al hijo salvador (12, 4) y al resto de sus hijos (12, 17) se debe situar en el trasfondo de la historia y la experiencia religiosa israelita. El mismo autor de Ap 12 lo interpreta de esta forma, identificándolo con el tentador del Génesis y el Diablo (o Satán) de la tradición apocalíptica judía (12, 9).[205]

203. Prácticamente todos los exegetas están de acuerdo en sostener que, en el nivel de esperanza judía que llena el Ap, la mujer es Israel y el hijo es el futuro de salvación (personalizado o no personalizado) que Dios hará surgir en medio de su pueblo. Cf. R. H. Charles, I, 315 s; D. W. Hadorn, 129-130; M. Kiddle, 219 s; E. Lohse, 62; H. B. Swete, 149 s; A. Feuillet, *Le messie*, 67; M. García Cordero, *El libro de los siete sellos*, Salamanca 1962, 130-136; J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*: BZ 3 (1959) 301-310; P. Prigent, *Apocalypse 12: histoire de l'exégèse*, Tübingen 1959, 136-138. El único punto de divergencia en este campo es el de la posible aplicación mariana del relato, negada actualmente por la mayor parte de los investigadores.

204. E.-B. Allo, 177-178.

205. Sobre el diablo en la tradición apocalíptica judía hemos hablado en páginas 70-77. Sobre lo diabólico en el trasfondo judío de Ap 12, E.-B. Allo, 173-

Situado en este fondo de historia y experiencia israelita, Ap 12 cambia de sentido. Ya no trata de una génesis divina trascendente; habla de un pueblo que camina hacia el futuro, habla del hombre que se hace, habla de Dios que viene a nuestra historia. Esa venida fundamenta la esperanza radical del ser humano, lo encamina hacia lo nuevo y lo convierte en peregrino sobre el mundo. Pero, igual que el surgimiento de lo bueno sobre el cielo suponía la experiencia de lo malo (el caos), el avance de Israel hacia el futuro salvador desata (hace visible) el poder del adversario (el Diablo). La mujer y el Diablo trascienden, sin embargo, el campo de experiencia concreta de la vida. La mujer no se identifica nunca totalmente con la realidad visible de Israel, porque su base y su futuro se halla en Dios. El Diablo, por su parte, se revela como fuerza de lo malo que trasciende cada vida de los hombres y pretende aniquilar la obra de Dios sobre la tierra.

En este campo de visión nos interesa la figura de la mujer que se halla encinta y grita en los dolores de su parto (12, 2). Sin duda alguna, el mismo Dios es el causante de su estado. No son los ideales de este mundo ni las fuerzas de la tierra los que han hecho que su vientre se halle grávido de vida y de futuro. Dios la ha fecundado al situarla en camino hacia lo nuevo. [206]

Grávido de Dios, sufre Israel. Sufre en la agonía de la expectación que ha condensado el sufrimiento de los hombres que, aguardando de una forma activa, hacen posible la eclosión de un mundo diferente [207]. En ese contexto son característicos los dolores de parto. Alude a ellos la profecía de Israel y los debemos recordar para entender los rasgos de la mujer de Ap 12, 2.

Los dolores de parto constituyen en el AT una expresión corriente de necesidad y tribulación (cf. Jer 6, 23-24; 13, 21; Is 37, 3), pero a la vez implican esperanza salvadora: «¿Quién oyó tal? ¿Quién vio cosa semejante? ¿Es dado a luz un país en un solo día? ¿O nace un pueblo todo de una vez? Pues bien, Sión tuvo dolores y dio a luz a sus hijos» (Is 66, 7-8). Esos dolores terminan con la irrupción del tiempo salvador. Israel (Sión), que está en la prueba y sufre, tiene la promesa de Dios y dará a luz: llegará la redención. [208]

174, 183; A. Farrer, 143-144; A. Loisy, 236-237; H. B. Swete, 149, 154. Es interesante anotar con R. H. Charles, I, 330, que sólo en nuestro texto se ha realizado la identificación completa entre la serpiente de Gen 3 y el Satán de la apocalíptica judía (dentro del campo del NT).

206. Cf. E. Reisner, 105.

207. Cf. M. Kiddle, 220-221.

208. A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 121-124.

De los dolores de parto del tiempo escatológico habla Is 26, 17-18: todo el pueblo se compara a una mujer encinta, una mujer que está ya próxima al momento de alumbrar. La salvación tiene que ser algo inminente, está cercana. Sin embargo, en contra de Ap 12, los dolores se revelan falsos: «Hemos concebido, tenemos dolores, pero no hemos traído a la tierra espíritu de salvación» (Is 26, 18). De todos modos, esos dolores constituyen un elemento integrante de la tribulación escatológica que anuncia y realiza la nueva salvación (cf. la unidad Is 26, 16-27, 1). Siguiendo en esta línea, la tradición rabínica de Israel hablará de los ayes (los dolores de parto) del tiempo del Mesías.[209]

Pero la mujer de Israel no se limita a sufrir los dolores del parto escatológico. Sabemos por Is 26, 17-18 y por Mt 24, 8, Mc 13, 8; 1 Tes 5, 3 que esos dolores son un signo del final, pero no implican necesariamente un resultado positivo (pueden acabar en el fracaso, la condena). Además, la mujer de Ap 12 no se encuentra simplemente en las angustias del gran parto (*ōdinousa*). El texto añade que se siente «torturada» (*basanizomenē*). Torturar y tortura (*basanizō* y *basanismos*) se aplican en el Ap a los tormentos del tiempo apocalíptico, al dolor de los impíos, los demonios y los hombres condenados del final. Es el dolor del gran fracaso de los hombres que han perdido a Dios y se destruyen (9, 5; 11, 10; 14, 10-11; 18, 7. 10; 20, 10).[210]

Esto nos muestra que el tormento más profundo es siempre ambivalente. Refleja un fracaso definitivo (la condena) o constituye el trauma de un nacimiento más alto. Este segunda es nuestro caso. Llegando al límite de lo que puede soportarse y en la hondura de su propia angustia, impotencia y soledad, Israel podrá alumbrar la salvación. Eso indica que su dolor no ha sido nunca un abandono, porque el mismo Dios lo ha fecundado. Con esto se descubre que la mujer puede ser, al mismo tiempo, celeste y torturada. En ella se refleja toda la gloria y la hermosura de Dios: sol, luna, estrellas; por eso está fecunda. Pero, al mismo tiempo, sigue siendo un pueblo de este mundo, buscador y vacilante, fraca-

209. Cf. *Ibid.*, 125-130, donde se estudian otros textos referidos también a los dolores del parto (Jr 4, 31; 22, 23; Miq 4, 9-10). El NT conoce bien la tradición de los dolores del parto como signo de la lucha escatológica. Expresamente lo muestran Mt 24, 8 y Mc 13, 8. Lo presupone 1 Tes 5, 3. Adaptan el tema a un contexto nuevo Gál 4, 19. 27 y Hech 2, 24. Para una visión más amplia del tema, A. Farrer, 142-143; J. McHugh, *The mother*, 411 s; H. B. Swete, 147-148.

210. En el resto del NT los términos citados se aplican de una forma natural al sufrimiento escatológico que deben padecer los demonios o condenados (Mt 8, 29; 18, 34; Lc 16, 23. 38). Sentido de la tortura en Ap 12, en A. Feuillet, *Le messie*, 59-60; H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 89-91.

sado y siempre inquieto. En esa unión de gloria y sufrimiento, y dirigida hacia el futuro de su propio fruto (que es el fruto de Dios), se encuentra el verdadero sentido de Israel y una de las más hondas dimensiones de toda existencia auténticamente humana.[211]

Con esto llegamos al símbolo del alumbramiento. La mujer que da a luz en un contexto de salvación constituye un elemento bien conocido en el AT. Pensamos principalmente en dos textos, que, aunque son difíciles de entender y misteriosos, se sitúan claramente en esta perspectiva: Is 7, 14: «Concebirá la doncella y dará a luz». Miq 5, 2: «Yahvé los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz; y entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel».

Sea cual fuere la identidad original del niño y la doncella, el signo de Is 7, 14 se ha interpretado en Israel de una manera salvadora. La madre puede ser una mujer concreta o puede ser con más razón el pueblo entero. Lo cierto es que se espera salvación y viene en forma de nacimiento. En esta luz se aclara el texto de la glosa de Miqueas (5, 2). En los dolores de un pueblo abandonado la salvación se especifica en forma de futuro alumbramiento: como en Ap 12, 5. 17 se alude al hijo (que es el pueblo de Israel) y a los restantes hermanos (los que viven dispersos en la diáspora de los pueblos).[212]

Con esto podemos precisar los rasgos veterotestamentarios de Ap 12. La mujer que está vestida de cielo es Israel, rodeado de la gloria de su Dios (cercano por el pacto) y torturado en los dolores del nuevo nacimiento. Toda la grandeza del pueblo, que externamente se muestra en forma de esplendor celeste, se condensa en su interior como dolor de una tensión que le dirige hacia el futuro. Eso indica que Israel no vale por sí misma. Su gloria es don de Dios que le ha escogido y que le ama. Su función es el futuro: traducir el don de Dios en nacimiento de la nueva realidad (tiempo mesiánico).

Los adornos de su gloria, los dolores de su parto y la verdad del futuro alumbramiento no se pueden tomar, conforme a esto,

211. En esta perspectiva los adornos de la mujer (sol, luna, estrellas) cobran un sentido distinto del que habían tenido en el mito: son expresión del favor de Dios que llena de hermosura a la mujer, en la línea de Is 60, 19-20 y Cant 6, 10: cf. A. Feuillet, *Le messie*, 70-72. Quizá influye también Gén 37, 9 y textos como Test. Neft. 5, donde se acude a símbolos celestes para exaltar el valor de un personaje: cf. H. B. Swete, 147.

212. Debemos señalar que la tradición de Israel ha interpretado la salvación mesiánica en forma de nacimiento. Cf. A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 130-135; J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris 1958, 69-76, 85-88.

de una forma individual. No se refieren a la diosa y al héroe primordial de los antiguos mitos. Tampoco aluden a ninguna mujer determinada de la tierra. Lo que aquí se ha reflejado es la más honda dimensión de la existencia (y de la historia) de los hombres tal como se vive en Israel: siendo trascendente, Dios actúa en la entraña del hacerse humano (de Israel), de tal forma que la vida se concreta como una «gestación» (esperanza de futuro, parto en el dolor y nacimiento). No sabe cómo ha de ser, pero Israel está seguro de que llega el tiempo salvador, el hombre nuevo. Al resumir toda la historia del AT en la figura de la mujer encinta que está a punto de alumbrar, el autor del Ap ha condensado de una forma auténtica y grandiosa la misión de Israel entre los pueblos. [213]

De todas formas, la imagen del nacimiento no deja de tener sus dificultades. Parece que Ap 12, 5 se refiere a un mesías individual. ¿Puede un pueblo entero dar a luz a un individuo? En el AT se supone que es toda la comunidad la que alumbra al pueblo nuevo, al tiempo mesiánico. Cuando se alude a un mesías personal parece que se exige una madre que sea igualmente personal. ¿Cómo puede resolverse este problema? En primer lugar debemos responder que todavía no sabemos cuál es el verdadero carácter del que nace en Ap 12, 5 ni su manera de ser individual o colectiva. Por otra parte, igual que el fondo de la esperanza histórica de Israel ha reestructurado los antiguos mitos de la mujer, del niño y el dragón, el cristianismo da un sentido nuevo al pueblo en gestación y al salvador (o tiempo salvador) que va a nacer. Finalmente, un salmo de Qumrán nos ha ayudado a plantear mejor todo el problema. [214]

213. A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 147-152. Se habrá advertido que en toda la exposición hemos evitado una identificación individual de la realidad mesiánica. Como se sabe, en Israel se oscila entre una esperanza centrada en un individuo (mesianismo con mesías) y una esperanza colectiva (mesianismo del pueblo, sin mesías personal). Desde un plano del AT nos parece difícil inclinarnos hacia una solución concreta, aunque pensamos que el autor se inclina hacia un sentido individual del salvador (cf. diferencia entre 12, 5 y 12, 17). Sin embargo, esta solución responde a un esquema cristiano que tendremos ocasión de estudiar en el apartado siguiente. Sobre la realidad de la mujer como entidad celeste y signo de Israel, cf. H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 168-170; A. Feuillet, *Le messie*, 68-69; P. Prigent, *Apocalypse* 12, 141-143.

214. La objeción de que sólo una madre individual puede dar a luz a un mesías individual (tal como se presupone en Ap 12, 5) es el punto de partida de casi todas las interpretaciones mariológicas de Ap 12. Cf. L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile*: EphThL 31 (1955) 21-33, especialmente 30; F.-M. Braun, *La mère des fidèles*, Paris 1954, 138-141.

Las versiones del pasaje de Qumrán a que aludimos varían considerablemente y el mismo texto original no es todavía absolutamente claro. De todas formas, con una gran verosimilitud, su traducción puede ser la siguiente:

> Me encontraba en los dolores, como mujer que da a luz a su hijo primogénito...
> La mujer a la que un hombre ha puesto encinta sufre penosamente sus dolores;
> porque en medio de tormentos de muerte dará a luz un hijo varón,
> y en medio de infernales sufrimientos saldrá de su vientre de gestante un consejero maravilloso y lleno de poder...
> Pero ellos, los que han concebido de la víbora (o vanidad), vendrán a ser presa de un tormento horrible
> y las olas de la muerte se apoderarán de todas las obras del horror;
> los fundamentos de su muralla se hundirán,
> como un barco se hunde bajo el agua. [215]

Los dolores del parto mesiánico se presentan primero de forma individual y reflejando la experiencia del autor del himno. Pero en el conjunto del texto esa experiencia se generaliza: es el grupo de los miembros de Qumrán el que aguarda al salvador (o salvación) que se ha centrado claramente en la figura mesiánica de Isaías, el «maravilloso consejero» (Is 9, 5). Frente al pueblo en que se gesta el salvador (la salvación) están aquellos que han concebido de la víbora (de la vanidad o de la nada). Evidentemente, son los enemigos de la comunidad que sólo darán a luz la perdición (la muerte).

El autor de I Q H, III, 3-18 se fundamenta en la situación de su comunidad y aguarda el surgimiento del nuevo tiempo de salvación. Está esperando en el futuro de Dios y supone que su venida se realizará a través de los dolores que sufre actualmente la comunidad. Por el contrario, para el autor de Ap 12 la mujer ha dado a luz y la verdadera salvación ya está presente (aunque haya sido rapatada a lo celeste).

El himno de Qumrán sitúa a los creyentes de su grupo ante la certeza de la próxima irrupción escatológica (del salvador). El autor de Ap 12 está seguro de que el tiempo nuevo ya ha brotado y determina desde Dios nuestra existencia. Por eso, mientras que para Qumrán los enemigos (los que conciben de la

215. I Q H, III, 7-13. Hemos utilizado para la traducción el texto de E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1964, 120-121. Cf. traducciones de J. Carmignac, *Les textes de Qumran* I, 192-196; G. Vermes, *The Dead Sea scrolls in english*, Harmondsworth 1965, 157.

víbora) todavía no han sido derrotados, para Ap 12 el dragón está vencido, aunque le quede un tiempo de actuación sobre la tierra. Con esto (mujer, dragón y salvación) nos hemos situado sobre el plano de Gén 3, en el comienzo de la historia de Israel. [216]

Nuestro autor identifica el dragón de 12, 3-4 con la «antigua serpiente que se llama Diablo o Satanás y es la que engaña a todo el orbe de la tierra» (12, 9). Evidentemente, se refiere a Gén 3, 15: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tus descendientes y los suyos; ellos pisarán tu cabeza, mientras tú acecharás su calcañar».

En el trasfondo de ese texto la mujer no está cerrada en el pueblo de Israel; es Eva, la madre de todos los hombres (la humanidad completa). La descendencia de la mujer no se limita a pisar sobre la tierra las serpientes; destruirá el poder de lo satánico, simbolizado en aquella primera serpiente del paraíso y reflejado ahora en toda su amplitud en el dragón del cielo. Esa victoria de la descendencia de la mujer (que en nuestro caso será el Hijo de 12, 5) constituye el más profundo sentido de la vida del hombre que comienza ya en el mismo paraíso (Gén 3).

La historia de los hombres carecía para el mito de verdad interna; sólo era un reflejo del nacimiento eterno del salvador en la hondura del mismo ser divino. Para el autor del Ap toda la génesis de los hombres se ha centrado en el camino de una historia conflictiva. Desde el principio existe oposición entre lo humano y el poder del Diablo, y también desde el principio existe la esperanza. A la mujer universal, que es madre de los hombres, Dios le ha concedido la palabra de vencer a lo diabólico por medio de sus hijos. Ser humano significa, en Ap 12, luchar contra el Dragón. Ser humano implica vivir en la esperanza de vencerlo de manera que florezca la nueva humanidad.

De esta manera, la esperanza ya no abarca solamente a los que forman parte de Israel; y la mujer no se limita a ser el pueblo de elección. En un nivel más hondo, la mujer que se halla encinta y sufre los dolores de su parto (en la esperanza de los tiempos

216. Para una valoración de I Q H, III, 3-18 en relación con Ap 12, cf. O. Betz, *Das Volk seiner Kraft: Zur Auslegung der Qumrân-hodajah III, 1-18*: NTS 5 (1958) 67-75; R. E. Brown, *The messianism of Qumrân*: CBQ 19 (1957) 53-82; H. W. Brownlee, *Messianic motifs of Qumrân and the NT*: NTS 3 (1956-1957) 12-20 y 195-210; A. Feuillet, *Le messie*, 64-67; H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 170-172; A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 138-146; J. McHugh, *The mother*, 407-408; J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*: BZ 3 (1959) 309.

nuevos) es la misma humanidad que se debate contra el mal, que lucha en un ambiente de pecado y, sin embargo, está gestante, aguarda.[217]

En el mito, la salvación se identificaba con el nacimiento eterno del Dios bueno. Para Israel se centra en el surgimiento de la humanidad (mesías). ¿Cómo es esa salvación? ¿Dónde se encuentra ese futuro? Para responder a estas preguntas tenemos que pasar al tercer plano de la realización humana (al tercer nivel de comprensión de Ap 12). Venimos al ámbito cristiano.

3. *La realidad de lo cristiano: el nacimiento de Hijo*

Tanto la visión del mito (nacimiento del héroe) como la esperanza del AT (la mujer que está de parto) nos ofrecen perspectivas muy valiosas para entender Ap 12. Sin embargo, la estructura completa no se obtiene en ninguno de esos planos. Para eso es necesario llegar a lo cristiano.

El conjunto de elementos de Ap 12 sólo cobra sentido en un trasfondo de experiencia eclesial. Eso no significa que los elementos parciales pierdan su identidad. No desaparece el mito; sigue estando en el trasfondo y simboliza el ansia constante del hombre por hallar seguridad en lo divino. No desaparece la esperanza de Israel: es el motor de nuestra historia y es la hondura radical del hombre que se hace al buscar su identidad (su realidad) en el futuro (que es de Dios). Pero todo viene a formar parte de un conjunto estructural cristiano.

En ese conjunto realizan su función los elementos: en el punto de partida sigue estando el nacimiento del hijo, un dato que no acaece ya en el tiempo primordial de lo divino (eterno), ni tampoco en el futuro escatológico. Veamos. Antes del nacimiento, como expresión de la realidad del hombre y de su búsqueda, se sitúa la lucha del dragón con la mujer y los dolores que preludian

217. Las relaciones de Gén 3, 13-15 con Ap 12 han sido abundantemente estudiadas por aquellos que suponen que la mujer de Gén 3, 13-15 se ha de aplicar de manera directa a María, la madre de Jesús. A partir de esa hipótesis se fundamenta la interpretación mariana de Ap 12. Cf. F.-M. Braun, *o. c.*, 143-153; L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse avec le Protoévangile*, 21-33; L. Cerfaux - J. Cambier, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos*, Madrid 1968, 133-136. A. Feuillet, *Jésus et sa mère*, Paris 1974, 34-37; C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 147-175. Por nuestra parte, no negamos que en una visión eclesial conjunta de Ap 12 y Gén 3, 13-15 pueda descubrirse la figura de María en el fondo de esos textos. Sin embargo, una lectura exegéticamente neutral no nos encuentra aquí la figura de María.

la llegada de su parto. Ni el dragón puede venir a devorar a la mujer. Ni la mujer puede afirmar que está salvada. Uno y otro constituyen figuras en esbozo. Su verdadero realidad no ha aparecido todavía; su tiempo es tiempo de la búsqueda (12, 1-4). Por eso lo que importa es lo que ocurre después del nacimiento, es decir, aquello que se funda en la venida del mesías. Ese tiempo ofrece dos rasgos bien marcados: la caída de Satán y la persecución de la mujer en el desierto (12, 7-17).

La primera consecuencia de ese nacimiento es la derrota de Satán y su expulsión del plano de los cielos (12, 7-12). Antes del parto del mesías, sin la venida de Dios en Jesucristo, el ámbito de arriba no podía ser lo que nosotros conocemos como cielo. Para el mito, el plano de lo eterno (lo divino) es positivo y negativo. Es el lugar del Dios que fundamenta la existencia y, a la vez, es campo de terrores (muerte, oscuridad, demonios). Pero ahora Dios se ha revelado como plena y exclusivamente bueno. Por eso hay que afirmar que el dragón ha caído del cielo (12, 7-9) y que no existe junto a Dios ningún poder adverso que amenace y estudiosamente busque la derrota y perdición de los humanos (12, 10-12).

Desde el momento en que Dios se ha revelado en su verdad como divino, como fuente de amor y salvación, sin mezcla alguna de maldad (de lo diabólico), el vidente ha precisado que lo malo (el mismo Diablo) está en el mundo. La lucha sobre el plano de Dios ha concluido. Ha pasado el camino del ansia totalmente dirigida hacia el futuro (Israel). El verdadero campo de batalla se traslada hasta la vida de los hombres, donde viene a jugarse el gran combate (12, 13-17). Esta es la segunda consecuencia del nacimiento del hijo.

En las reflexiones que siguen estudiaremos el sentido de ese nacimiento. En torno al tema nos preocupa la búsqueda de su identidad: ¿se trata del misterio de Belén o de la pascua? Además, al detenernos en la caída de Satán tendremos que distinguir entre la venida del mesías y la instauración del tiempo salvador (mesiánico).

Comenzamos con el parto o nacimiento. El texto afirma simplemente: «Y dio a luz un hijo varón que ha de regir con vara de hierro a todos los pueblos; y su nacido (*teknon*) fue raptado hasta Dios y hasta su trono» (12, 5). La interpretación más sencilla consiste en suponer que aquí se habla en realidad de un nacimiento humano. La mujer, que era Israel en los dolores de la espera, se ha venido a precisar en la persona de María. En el momento central de nuestra historia, el deseado de Israel se concretiza como un

hombre, nace en Belén y ha comenzado a formar parte de la tierra. A ese acontecimiento de la encarnación aludiría nuestro texto.

Sin embargo, esa visión suscita una serie de problemas que nos parecen insuperables. a) En primer lugar, Ap 12, 5 no contiene ningún tipo de detalle que nos haga pensar en la pequeñez de un niño que nace a la existencia humana; el texto alude, más bien, a la función de juicio escatológico del hijo que ha nacido (cf. cita de Sal 2, 9). b) Además, Ap 12 5 pasa por alto el tiempo de la vida de Jesús, su actividad pública y su muerte; aunque en un texto de carácter apocalíptico se pueden silenciar los detalles, nos parece extraño que se omita precisamente el dato de la muerte y de la pascua. c) Los dolores de parto en que se encuentra la mujer no aluden a un tipo de nacimiento físico, sino más bien a la irrupción del tiempo escatológico. d) Dando un paso más, tenemos que afirmar que en el conjunto del Ap el nacimiento humano de Jesús no ocupa puesto alguno. Por eso nos parece muy difícil que se venga a introducir aquí, sin ningún tipo de preparación, en un contexto que es fundamental en el conjunto de la obra. Al mismo tiempo constatamos que el autor apocalíptico supone una y otra vez que todo el hecho de Jesús se ha condensado en la muerte-resurrección. Aquí se resume el valor y realidad de su existencia (cf. 1, 5; 1, 18; 2, 8; 5, 5-6; 5, 9-10; 7, 14, etc.). Por eso parece difícil suponer que centrando el misterio de la historia en la venida de Jesús, nuestro vidente haya citado simplemente el nacimiento y deje en el olvido lo importante, que es la pascua. Además, en Ap 12, 5 se asegura que el nacido (*to teknon*) fue raptado al cielo, indicando así que no se ha dado un intervalo de tiempo entre el nacimiento de Jesús y la ascensión.[218]

Para resolver la dificultad no es suficiente separar dos nacimientos y afirmar que Ap 12, 5 ha resumido todo el evangelio como un parto en dos momentos: nace del vientre (de Israel) —*eteken huion arsen*— y nace de la tumba (de la muerte) —*kai hērpaszē pros ton theon*—. Ciertamente, los dos aspectos de la realidad del surgimiento del Hijo son importantes, pero no somos capaces de encontrarlos separados en el texto de Ap 12, 5.[219]

Tampoco basta con decir que nacimiento y ascensión se vienen a integrar de tal manera que los dos condensan todo el acontecer

218. Estas objeciones han sido formuladas por H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 151-157. Semejantes aunque menos desarrolladas son las dificultades que señala A. Feuillet, *Le messie*, 56-60 y J. McHugh, *The mother*, 409-410.

219. La imagen del doble nacimiento «first from the womb, and after from the tomb» ha sido propuesta por A. Farrer, 143.

del Cristo, y por tanto basta con citar su origen y su meta [220]. Ni convence el añadir que el nacimiento significa ya la elevación y triunfo de Jesús: el niño que nace está llamado a ejercer el poderío, de tal forma que el hecho de no haber podido impedir su alumbramiento implica ya el fracaso de Satán y su derrota, fracaso y derrota que se muestran claramente a través de la ascensión. [221]

El nacimiento de Jesús de que nos habla Ap 12, 5 está integrado en la totalidad de su presencia y obra salvadora. El nacimiento y traslado a Dios constituye el comienzo de un camino salvador en que se funda la caída de Satán y la existencia de la iglesia, de tal forma que a Jesús se le ha llamado, y se le debe llamar con toda fuerza, el «primogénito», el primero que nace de la muerte y que inaugura un mundo nuevo para el hombre (cf. 1, 5). ¿No estará indicando todo eso que, al hablar del nacimiento, Ap 12, 5 alude al hecho de la pascua? [222]

El hijo de Ap 12, 5 no es el niño de Belén de que nos hablan, en un contexto totalmente diferente, Lucas y Mateo. El Hijo varón es el Mesías, y la imagen de Ap 12, 5 nos sitúa ante la misma realidad de aquel cordero que, externamente degollado y muerto, ha recibido, sin embargo, el gran poder de realizar la obra mesiánica (romper los sellos de la historia) (Ap 5). El nacimiento significa la victoria de Jesús (cf. 3, 21), su investidura como rey que ha de guiar con vara de hierro a los pueblos (comparar 12, 5 con 2, 27). Todo se centra, por tanto, en el misterio de la pascua [223]. Feuillet ha sistematizado esta visión pascual y dice: «La naissance messianique que décrit l'Apocalypse n'est pas celle de Bethléem, mais celle du matin de pâques; quant aux douleurs de l'enfantement, elles correspondent au Calvaire» [224]. De esa manera, el texto se sitúa plenamente en la línea de visión de todo el Ap, que ha centrado todo el misterio de Jesús en la dialéctica de muerte y vida (1, 18; 2, 8, etc.).

Pero debemos preguntarnos, ¿por qué utiliza entonces el símbolo del nacimiento? Lo utiliza, en primer lugar, por fidelidad al mito del surgimiento del héroe, en cuyo trasfondo ha colocado todo su relato. Lo emplea, además, por mantenerse dentro de la

220. Contra A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 152.
221. Contra la opinión de P. Prigent, *o. c.*, 146.
222. Para una visión del doble plano, individual y colectivo, del surgimiento de Jesús en Ap 12, 5, cf. E.-B. Allo, 193.
223. Al precisar de esta manera el sentido de Ap 12, 5 nos hemos guiado de la interpretación de M. Kiddle, 221-222.
224. *Le messie*, 60.

línea de esperanza de Israel, representada en los dolores de una mujer que está de alumbramiento. Siendo simbólica la mujer y sus dolores, simbólico había de ser también su parto. Era toda la esperanza de Israel la que se hallaba concentrada en su gemido. Es todo el fundamento de la salvación de los cristianos el que se hace realidad en su nacimiento.

Sabemos por otros contextos que la tradición cristiana ha visto en la resurrección de Jesús un nacimiento. Por eso emplea en un ámbito pascual las palabras de Sal 2, 7: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado» (Hech 13, 33). Desde Rom 1, 3-4 sabemos que en visión antigua se ha tomado la resurrección como el momento (el principio) de la filiación definitiva de Jesús como el hijo divino. No es de extrañar que el mismo dato se refleje en Ap 12. [225]

Con esto podemos reconquistar el carácter central que Ap 12, 5 tiene en el conjunto de la obra. No podemos definir a Jesús si no fijamos su figura en el misterio de la pascua: estaba muerto y vive; murió y ha resurgido (1, 17-18; 2, 8). La muerte no aparece en el Ap como un acto. Es un estado de carencia de sentido y vida en que Jesús penetra al ser sacrificado (cf. 5, 6). Pero Jesús no ha quedado reducido a ese estado. Por eso está viviente a pesar de ser el muerto.

Más aún, la resurrección no puede precisarse nunca como un tipo de vuelta hacia la vida que se tuvo antes de haber muerto. Para el Ap toda la existencia del hombre en el mundo se expresa como ser en un trasfondo de muerte. Por eso la muerte no es algo que adviene en el final, sino la esencia de la vida de los hombres. En este contexto era imposible que el Ap presentara la salvación (el nacimiento mesiánico) a manera de parto en este mundo, porque el nacido seguiría en ámbito de muerte. Sólo al subir a un plano nuevo de vida y realidad (sin dejar de seguir siendo el hombre antiguo) Jesús nace a lo mesiánico, penetra en la salvación y puede transmitirla a los humanos. [226]

Sólo por haber nacido a lo mesiánico (resurrección), Jesús puede llamarse el primogénito de los muertos (de los que han

225. Para una visión de la pascua como generación o nacimiento de Jesús en Hech 13, 13, cf. E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1961, 353. Es conocido el hecho de que en la tradición sinóptica el Sal 2, 7 no se aplica primitivamente al nacimiento humano de Jesús sino a su instauración como Señor mesiánico, ya sea en la parusía, en la resurrección o en el comienzo de la actividad pública. Sobre todo esto hemos escrito ya en páginas anteriores. Cf. además F. Hahn, *Hoheitstitel*, 281-287, 343-345. Para una visión más amplia del carácter pascual de Ap 12, 5, cf. A. Feuillet, *Le messie*, 61-62; J. McHugh, *The mother*, 409-412.

226. Sobre la resurrección en Ap, cf. J. Comblin, *Le Christ*, 196-204.

vencido a la muerte) (1, 5). Al precisar esto advertimos que la resurrección de Jesús no se expande en forma de resurrección universal inmediata. El hijo que ha nacido sube a Dios (12, 5) y el mundo empieza a hallarse sometido al Diablo. ¿Qué significa esto?

El nacimiento del hijo se expansiona y se precisa en forma de batalla sobre el cielo. Miguel, ángel supremo de Dios y defensor del pueblo israelita, se levanta en guerra en contra del Dragón y sus soldados y derrotándole le arroja sobre el mundo (12, 7-9). Si no hubiera más que esa narración de lucha se tendría que afirmar que estamos ante el mito judío del combate apocalíptico. Pero el vidente ha interpretado el mito al situarlo en un contexto de alabanza cristiana (12, 10-12).

En ese fondo de alabanza, la caída del Dragón se expresa en forma de venida del auténtico reinado de Dios y del poder del Cristo (12, 10). Son los creyentes los que vencen al poder de lo diabólico y lo hacen en virtud de la presencia poderosa de la sangre (el sacrificio pascual) de Jesucristo y por la fuerza de la propia palabra de Jesús que fundamenta el testimonio de sus vidas. Eso significa que el nacimiento (o la victoria pascual) se ha traducido en forma de caída de Satán y triunfo de los fieles que atestiguan la presencia y la palabra de Jesús hasta la muerte. [227]

Parecía que el trono del Dragón se hallaba sobre el cielo; que el mal era una fuerza de Dios y que regía sobre el mundo en caos. Ahora se ha aclarado el sentido de las cosas. Sobre el cielo sólo hay sitio para Dios y su Cordero pascual sacrificado, con los ángeles que sirven y que alaban. El Dragón está vencido, está arrojado sobre el mundo.

Lógicamente, los cielos se alegran y cantan jubilosos la victoria. Pero el combate se traslada sobre el mundo: «Ay de la tierra y el mar porque ha bajado el tentador (dragón) hacia vosotros y es muy grande su ira, pues le queda poco tiempo» (12, 12).

El Diablo ha perdido la eternidad, porque ha caído del cielo en que se hallaba. Está sujeto a un tiempo muy pequeño y sabe que se encuentra definitivamente condenado. Nada puede contra Dios y contra el Cristo. Por eso viene a perseguir a la mujer (la iglesia) en el deseo de oponerse sobre el mundo a que se venga a realizar la obra del Cristo. La permanencia y triunfo de esa obra

227. Los comentarios de Ap destacan la profunda unión que liga el nacimiento del hijo y la caída de Satán. Cf. E.-B. Allo, 182-184; J. Bonsirven, 217-218; J.-L. D'Aragon, *El apocalipsis*, en *Biblia de san Jerónimo* IV, Madrid 1972, 568-569; A. Farrer, 146; D. W. Hadorn, 113-134; M. Kiddle, 232-233; E. Lohse, 66-67; J. McHugh, *The mother*, 417-419; H. B. Swete, 152-156. Sobre la caída de Satán en el Ap, cf. B. Noack, *Satanas und Soterie*, Kobenhavn 1948, 414-415.

contra los ataques de Satán constituye desde ahora el argumento del Apocalipsis. [228]

Basándose en la importancia central que en Ap 12, 7-12 tiene la caída de Satán, y apoyada en la imposibilidad de que Ap 12, 5 se refiera al nacimiento físico de Jesús, H. Gollinger [229] supone que todo nuestro texto se refiere a la irrupción del tiempo mesiánico de juicio y salvación para los hombres. El nacimiento del hijo no es un símbolo que pueda referirse a la persona del mesías. Es un modo de hablar del fin del tiempo.

La comunidad cristiana está anhelando la llegada del gran juicio en que el Señor condene a los poderes opresores y se muestre glorioso y triunfador entre sus fieles. En medio de esa añoranza el Ap afirma: se han realizado los dolores del final, la mujer ya ha dado a luz, y el Hijo (el tiempo salvador del juicio del mesías) ya ha llegado. Lo que sucede es que ese tiempo está escondido en Dios y actúa desde el cielo, y mientras tanto Satanás pretende pervertir al mundo en el pequeño tiempo que le queda. [230]

Ap 12 quiere asegurar a los cristianos que Dios no se ha olvidado de los suyos. El poder de lo diabólico no puede llamarse ya absoluto. Ha sido destruido en lo esencial, no puede acusar más a los humanos ante el trono de Dios de noche y día (12, 10). Eso significa para H. Gollinger que en el plano de la iglesia de los cielos (la mujer) el juicio ya está dado: ha irrumpido el reino y salvación de Dios; ha terminado el tiempo de la búsqueda y la lucha.

El juicio se ha realizado en el nivel de lo celeste (lo divino). Eso significa que la victoria decisiva está ya dada, pero aún no se ha extendido (no se aplica) en el nivel del mundo. Por eso, la mujer que sobre el cielo ya ha alumbrado la victoria sigue estando perseguida sobre el mundo (12, 13-16).

Por eso, más que el pueblo de Israel en su esperanza, la mujer que ha dado a luz es signo de la iglesia: a) es signo de la iglesia trascendente que en el cielo ya ha vencido a Satanás por dar a luz el juicio y la victoria; b) y signo de la iglesia que en el mundo sufre todavía los embates de Satán, que a pesar de ser un diablo derrotado lucha contra el resto de los hijos (los creyentes que aún se afanan sobre el mundo).

Para todos los que miran la iglesia con dolor y piensan que se encuentra derrotada, nuestro autor ofrece una respuesta: la po-

228. Para la formulación de estas consideraciones nos inspiramos en J. Pikaza, *La perversión de la política mundana...*: Estudios 27 (1971) 564-566. Cf. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche,* 18-19; *Besinnung auf das NT,* 155-156, 360-361.
229. *Das «g. Zeichen»,* 151-157.
230. *Ibid.,* 166 s.

bre perseguida de la tierra es solamente un elemento del misterio. Su verdad definitiva está en el cielo. Allí ha triunfado ya, y por eso los hombres que padecen sobre el mundo tienen que encontrar consuelo. Su patria verdadera y su victoria (el juicio realizado) está en el cielo.

Ciertamente, todo esto presupone para H. Gollinger la existencia de la salvación de Jesús, su muerte y su pascua, su futuro escatológico. Ap 12 no ha tratado, sin embargo, de ninguno de esos temas. Fundándose en la pascua de Jesús ya realizada, nuestro vidente se ocupa de la iglesia que ya ha dado a luz el juicio sobre el cielo y que camina todavía en lucha y esperanza sobre el mundo. [231]

Esta visión ofrece ventajas indudables. Permite interpretar a la mujer del cielo como un signo de la iglesia, totalmente en línea con la forma de entender la nueva Jerusalén, la esposa de Ap 21-22. Expresa con nitidez la fuerza escatológica del signo que aparece sobre el cielo (el juicio) y lo precisa al referirlo a la existencia de la iglesia sobre el mundo. Sin embargo, nos parece que toda esa ventaja corre el riesgo de perderse al olvidar que el nacimiento (12, 5) se refiere al Cristo. [232]

Del que nace en 12, 5 se asegura que ha de regir todos los pueblos con vara de hierro. Esa expresión no se puede aplicar a una realidad impersonal como es el juicio. Sólo tiene sentido si es que alude a una persona que es capaz de realizarlo. Precisamente con ese significado vuelve la expresión en 19, 15.

Ap 12, 5 afirma que ha nacido el triunfador, pero añade que su fuerza (su victoria) está escondida junto a Dios sobre los cielos (fue raptado...). 19, 15 añade que vendrá y precisa la verdad de su victoria decisiva. Entre esos dos momentos (instauración celeste del juez —12, 5— y realización total de la obra sobre el mundo —19, 15—) se ha extendido el tiempo de la iglesia. Se trata, como H. Gollinger supone, de un tiempo que se funda en la victoria conseguida sobre el cielo y busca que su triunfo se realice sobre el mundo. Por eso, el Cristo puede asegurar que los que vivan firmes hasta el fin recibirán su propia gloria (2, 26-28). Lo que ha nacido no es, por tanto, el juicio en general (sobre los cielos). Ha nacido el juez y en él el tiempo nuevo, aunque todavía no se actúe su fuerza y realidad sobre la tierra.

231. *Ibid.*, 174-182. Valoración de esta postura en A. Vögtle, *Mythos*, 395-399.
232. La crítica que dirige H. Gollinger a los que interpretan Ap 12, 5 en función de Cristo se basa en un malentendido: el suponer que allí se habla de la navidad en Belén y no de la pascua. Aun admitiendo los valores de la postura de H. Gollinger, A. Vögtle, *Mythos*, 298-399, supone que Ap 12, 5 se debe interpretar en relación con Cristo.

El nacimiento del Cristo se precisa en tres momentos: a) en primer lugar se trata del triunfo de Jesús que ha superado el plano de la muerte (1, 17-18), que ha nacido para ser el triunfador (12, 5), y que a manera de cordero degollado ya ha obtenido en la altura su victoria, de tal manera que recibe el poder sobre los tiempos de la historia de los hombres (12, 5: «fue raptado...»); b) en la victoria de Jesús se fundamenta el camino de la iglesia; es un camino que se encuentra sostenido sobre el triunfo del hijo del hombre (1, 12-20); es un camino que parte del cordero degollado (Ap 5) y se precisa en la exigencia de una lucha en contra de la estirpe del dragón (cap 13-16); c) todo culmina finalmente en el vencedor, que es cordero degollado, es hijo que aparece en forma de jinete vencedor (19, 11-21) y es el esposo de las fiestas de la iglesia triunfadora (Ap 21-22).

Así se ha precisado el valor del nacimiento. Para el mito de los pueblos, nacimiento era expresión de la victoria intemporal del bien en lo divino. En Israel era la meta a que tendía el ansia de la historia. En un contexto de vivencia cristiana el nacimiento de Jesús constituye la certeza de su pascua. Ya ha triunfado del mal y de la muerte; está en el Padre y encamina nuestra marcha peregrina hacia el final de su victoria.

La actitud definitiva del cristiano no consiste en admirar el ritmo eterno del ser de lo divino. Ni es tampoco una esperanza simplemente abierta hacia lo nuevo. Lo cristiano se precisa en forma de dialéctica entre el ya de la victoria de Jesús y el todavía no de la irrupción definitiva de su reino. Ha comenzado el tiempo nuevo; la más profunda realidad del juicio ya ha tenido lugar en la victoria de Jesús. Y, sin embargo, los humanos continúan luchando sobre el mundo, perseguidos por las fuerzas de lo malo. Eso supone que el triunfo, asegurado sobre el cielo, todavía no se extiende en nuestra tierra. Por eso, los hombres se encuentran en camino. Pero el momento del final se acerca y entonces no harán falta realidades nuevas. La fiesta de las bodas llevará a su culmen aquello que se encuentra contenido en la pascua de Jesús (su nacimiento).

4. *Nacimiento de Jesús e iglesia: conclusiones teológicas*

A modo de síntesis queremos sistematizar algunas de las observaciones precedentes, formulando al mismo tiempo las anotaciones teológicas que nos parecen más oportunas. Trataremos, en

primer lugar, de la polivalencia del símbolo de la mujer; aplicaremos luego el símbolo al Espíritu santo y María; y esbozaremos finalmente unas sencillas conclusiones.

El símbolo mujer tiene en la obra del Ap tres diferentes campos de sentido. Por un lado es la figura celeste que se agita en los dolores de su parto (12, 1-2); por otro, es signo de los fieles que caminan perseguidos por el diablo (12, 6. 13-17); y, finalmente, se nos muestra como novia de las bodas del cordero (Ap 21-22). Por todos estos rasgos su figura se distingue del símbolo contrario, la mujer que es cortesana y prostituye a todas las naciones de la tierra (Ap 17).

En su primer sentido, la mujer que es madre del mesías es un signo sobre el cielo (12, 1). Sin duda alguna se refiere al prototipo celeste de la iglesia, su modelo o su verdad, que existe en Dios desde el principio. De esa figura podrá hablar nuestro vidente en un lenguaje claramente trinitario, situándola en el mismo lugar estructural que ocupa la fuerza del espíritu (comparar 3, 12 con 1, 4-5). Pero, al mismo tiempo, esa mujer con viejos rasgos de diosa y caracteres de espíritu divino es la más honda figura de Israel, pueblo que lleva en su esperanza al rey mesías y lo alumbra en medio de dolores (12, 3).[233]

En un segundo plano la mujer se muestra como signo de la iglesia de la tierra (12, 6. 13-17). Se trata del conjunto de los fieles que se encuentran perseguidos por la fuerza del dragón en el desierto. Parece que no son capaces de mantenerse, y, sin embargo, están seguros porque el diablo no les puede alcanzar en su amenaza. Pero esa iglesia que no puede sucumbir como «conjunto» (en su verdad más honda) se halla expuesta en cada uno de sus miembros (en sus hijos) al terror de lo diabólico (12, 17).[334]

La mujer es, finalmente, esposa del cordero; es la figura celeste de la iglesia que ha llegado ya a su meta final y que dispone de la gloria de Dios y de su Cristo para siempre. No es preciso edificar sobre ella un templo, porque Dios y su Cordero la iluminan con su luz y la penetran con su vida y con su gloria (Ap 21-22)[235]. Eso significa que la madre ha venido a formar parte

233. Interpretación celeste de la mujer en A. Vögtle, *Mythos*, 395 s y en H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 168-169; interpretación desde Israel en A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 121-164. Por nuestra parte, pensamos que el autor de Ap 12 ha unido las dos perspectivas, como lo hemos mostrado en el apartado anterior, de manera que deben tomarse como momentos de una misma realidad.

234. Cf. A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 155-160; A. Feuillet, *Le messie*, 75-76.

235. A. Feuillet, *Le messie*, 69; A Vögtle, *Mythos*, 402-404.

de los tres momentos de la historia de Jesús. 1) Desde el momento en que Jesús, el Hijo, ya ha nacido la mujer es madre: la humanidad ha dado a luz la salvación, ha realizado su exigencia decisiva, de manera que los grandes dolores de su parto ya han tenido su sentido y han pasado. 2) Pero habiendo sido madre, la mujer es todavía peregrina sobre el mundo: sigue ansiando su completa libertad y sufre perseguida por el diablo. Su esperanza y su tragedia se enraízan en el hecho de que, habiendo dado a luz la salvación (que está en el cielo y es el Cristo), la mujer ha de seguir como exiliada y caminante sobre el mundo. Su anhelo y libertad se hallan arriba; su morada, sin embargo, está en el mundo. 3) Por eso, el vidente proclama a la iglesia que el tiempo de su lucha (y división) está acabando; llegan ya las bodas en que el Hijo (sobre el cielo) se convierte en el Señor y Esposo de manera que la vida se transforme en fiesta.

Los rasgos de la mujer se han precisado al contraluz de su antisigno: la cortesana. Por su forma de vestir, la cortesana se podría presentar como una reina (17, 4), y, sin embargo, la copa de su mano está repleta de injusticia y de impureza. Es Babilonia, es la raíz de todos los perversos de la tierra (17, 4-5).

Babilonia es la ciudad que se levanta contra Dios y simboliza los pecados de los hombres. Revestida de los símbolos de Roma (cf. 17, 3. 9), se presenta como el centro del provecho personal y la injusticia. Sólo se preocupa de sí misma, de los cálculos políticos, la fuerza, los placeres y el dinero. Con ella han fornicado los poderes de la tierra, traficando con el oro y con la vida, la impiedad y la injusticia de los hombres. Babel ha proclamado: «Yo soy reina; no conozco viudez ni veré tristeza alguna» (18, 7). Sintiéndose inmortal se ha emborrachado con la sangre de los mártires del Cristo y ha manchado el orbe de la tierra fornicando (cf. 18, 23-24; 19, 1-2). Por eso le amenaza inminentemente el juicio.[236]

La humanidad, representada en figura de mujer, se puede estructurar de dos maneras. Puede estar en el origen de la vida; ser la madre de la nueva realidad, y caminar sobre la tierra con dureza, mientras busca ya las bodas de la nueva realidad en que hallará su gloria; o puede ser mujer del mundo, la sociedad que se ha encerrado en el camino estéril del placer y la injusticia que terminan en la muerte.

236. Cf. J. Pikaza, *o. c.*, 574-577; A. Vögtle, *Mythos*, 402 s; M. Kiddle, 225-226.

La mujer fornicaria, la Babel de los capítulos 17-18, es claramente la ciudad del mundo, que refleja los matices de Roma imperial y, al mismo tiempo, los trasciende. La mujer de Ap 12, por el contrario, es el pueblo fiel que lleva en su interior la salvación, y por basarse en sus principios sufre exilio sobre el mundo, mientras mira ansiosamente hacia el futuro de su plena libertad (las bodas). Con esa interpretación nos debería bastar; pero hay muchos investigadores que pretenden encontrar un contenido más preciso en la mujer de salvación de que tratamos.

En ese intento pueden seguirse dos caminos diferentes. Viendo en la mujer un contenido de verdad celeste, al saber que el hijo que ha engendrado nace del ser de lo divino, será lógico identificarla con el Espíritu santo. Por el contrario, cuando se quiere buscar en la mujer un ser del mundo, concreto y diferente de los otros, se la debe precisar como María. De estas dos interpretaciones, teológicamente válidas y exegéticamente incompletas, hablaremos brevísimamente en lo que sigue.

Ver a la mujer en un trasfondo pneumatológico supone precisar la Trinidad en Ap 1, 4-5: «Os deseo gracia y paz de parte del que es, era y vendrá; de parte de los siete espíritus que están ante su trono y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, primogénito de los muertos...». Los siete espíritus condensan en sí la plenitud y la riqueza del espíritu (actuar) divino; están en medio de Dios y de su Cristo, y, a la vez, se pueden precisar como «enviados» o presencia de Cristo sobre el mundo (cf. 5, 6).

La realidad del espíritu de Dios es para el libro del Ap profundamente ambivalente. Por un lado se ha podido identificar con el Señor resucitado que presenta a las iglesias su palabra de consuelo y exigencia (3, 1. 6; cf. 2, 1. 7; 2, 8. 11...), y por el otro se concibe en forma de origen de Jesús (intermediario entre Dios y el Cristo) (cf. 1, 4-5 y 3, 12) [237]. Esto ha llevado a S. Petrement a formular una sugestiva hipótesis teológica.

En el plano de la carne, Cristo es hijo de Israel (Jerusalén), afirma Petrement. Pero en su altura de ser sobrenatural (divino) no puede proceder de ninguna cosa creada, ni siquiera de la iglesia o de Sión, a no ser que su realidad se identifique con el Espíritu santo. [238]

237. Sobre el Espíritu santo en Ap Jn, cf. E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT 6, 447-449; J. Comblin, *Le Christ*, 128-131; 181-184.

238. S. Petrement, *Une suggestion de Simone Weil a propos d'Apocalypse XII*: NTS 11 (1964-1965) 291-296, 292.

El Espíritu santo y la iglesia han estado profundamente unidos en la antigua tradición cristiana. Identificados en un texto de Hag-Nammadi, parecen serlo igualmente en el Pastor de Hermas (Vis 2, 4). Por su parte, el llamado «Evangelio de los Hebreos» presenta al espíritu a manera de madre de Jesús. ¿No será lógico esperar que la madre celestial de Ap 12 sea el espíritu divino? [239]

Esta solución no es tan extraña como a primera vista nos pudiera parecer. Por una parte, al afirmarse en toda la tradición sinóptica (bautismo y nacimiento) que Jesús proviene del espíritu de Dios, se dice algo que está cercano a esta postura. El espíritu es precisamente Dios en cuanto se abre y comunica. De ese don de Dios (que se refleja de una forma septiforme) surge el Cristo (cf. 1, 4-5). De ese espíritu se puede afirmar que es el «don pleno» (Jerusalén celeste) que precede al Cristo (3, 12). Por eso es perfectamente coherente suponer que la mujer de Ap 12 es signo del Espíritu de Dios del que procede el Hijo (Cristo).

En esta perspectiva se comprende el hecho de que al final del Ap no aparezca el Espíritu en las bodas (Ap 21-22). Entonces sólo habrá tres personajes: Dios, Cordero, Iglesia. Parece lógico pensar que ha sucedido así porque la realidad más profunda de esa iglesia se confunde ya con el espíritu (presencia de Dios y del Cordero entre los hombres). En esta dirección apuntaría el hecho de que espíritu y esposa han reunido su voz en una misma palabra de llamada «Ven». [240]

Esta identificación de la mujer (iglesia) y el espíritu es perfectamente lógica en un plano de hermenéutica teológica. Sin embargo, es necesario recordar siempre de nuevo que el autor del Ap no ha llegado a formularla expresamente. Por eso, en una lectura neutral de Ap 12 es más prudente mantenerse en una forma de visión más genérica. Siendo la fuerza de Dios la que aparece a modo de mujer que dará a luz, esa mujer es, a la vez, la historia de Israel y su esperanza. Y en este plano, al identificarla con un pueblo concreto de la tierra, puede darse un paso más. ¿No se aludirá con la figura de la madre a la persona de María, la que ha dado a luz al Cristo en esta tierra según dice el evangelio?

La mayor parte de los autores que conceden un sentido mariano a Ap 12 piensan que la imagen de la iglesia y de María se han venido a completar (superponer) una a la otra. Cerfaux dirá que la mujer es ante todo la iglesia celestial (12, 1) que se mos-

239. *Ibid.*, 293-294.
240. *Ibid.*, 295.

trará más tarde como pueblo perseguido (12, 13-17). ¿Por qué no ver en ella (12, 5) los rasgos de María? ¿Cómo se podría hablar del nacimiento humano de Jesús sin referirse a la que ha sido su madre sobre el mundo? [241]. En este contexto habla F. M. Braun de la polivalencia de los símbolos. Por eso el Hijo que nace (12, 5) puede ser al mismo tiempo el Cristo histórico y el místico. De igual forma, la mujer es, a la vez, la propia madre (humana) de Jesús y la figura colectiva de la iglesia. Desde el momento en que se alude al nacimiento histórico de Jesús, su madre ha de ser una mujer histórica. [242]

También se puede hablar de un valor mariano de Ap 12 acudiendo a la distinción entre el sentido general y particular de la figura (la mujer). En un sentido general, nuestra mujer no puede ser distinta de Israel (la iglesia). Pero en la escena del nacimiento (12, 5), sobre ese fondo común que es Israel, emerge la persona individual por la que el Hijo viene al mundo. Ciertamente, la mujer es todo el pueblo de Dios, pero es un pueblo que en el gesto particular del nacimiento de Jesús se ha concretado en la persona de María. [243]

> Todo esto nos hace pensar que Juan en el capítulo 12 del Apocalipsis ha visto a la iglesia (sentido primario del texto) con rasgos de María. En el realismo del nacimiento del mesías (v. 5) difícilmente puede desconocerse la figura de su madre histórica, la mujer mediante la cual el pueblo de Dios de la antigua alianza da a luz al mesías: una figura triunfal y celeste en su realidad ontológica e interna de gracia, la madre de Cristo. [244]

Después de toda nuestra exposición nos parece innecesaria la crítica de esta lectura mariana del texto. No tenemos la más mínima razón que nos permita suponer que el autor de Ap 12 ha estado interesado en la figura histórica de María como madre de Jesús. Por otra parte, el signo de la mujer se explica perfecta-

241. Cf. L. Cerfaux, *La visión de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile*: EphThL 31 (1955) 30.

242. F.-M. Braun, *La mère des fidèles*, Paris, 1954, 139-143. Esta perspectiva mariana hace que Braun se vea obligado a interpretar 12, 13-17 en un contexto de ascensión de María a los cielos, rompiendo de esta forma el sentido y equilibrio de todo el capítulo: *o. c.*, 161-167. Crítica de esta postura en J. Michl, *o. c.*, 302-303 y en A. Feuillet, *Le messie*, 74-75.

243. A. Th. Kassing, 153-154, 160-164.

244. C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 245. Semejante es la postura de F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della chiesa primitiva*, Roma 1968, 9-51. Presentación de la exégesis mariana actual de Ap 12 en P. Prigent, *o. c.*, 138-140. Crítica general de toda esta dirección exegética en J. Michl, *o. c.*, 301-310.

mente al acudir a los antiguos mitos orientales y a la espera de Israel (mujer en parto). Además, en nuestro texto no se habla del nacmiento humano de Jesús (en el que María estaría incluida), sino de su victoria pascual (resurrección), en que María no parece jugar papel independiente.

Por todo esto preferimos prescindir de la visión mariana de Ap 12. Ciertamente, utilizando ese texto como base para una reflexión teológica y mostrando que antes de su nacimiento pascual Jesús tuvo un nacimiento humano... se podría hallar en él una alusión a la figura de María. Pero nuestro autor no ha visto en ese nacimiento un hecho salvador ni ha tomado a la persona de María como figura o símbolo de la realidad cristiana.[245]

Con esto termina nuestra exposición de Ap 12. Para cerrarla formulamos en forma de afirmaciones breves los resultados más importantes de nuestro análisis: 1) Jesús proviene de Dios y realiza su obra de salvación para los hombres; 2) Jesús proviene, al mismo tiempo, de la esperanza de Israel y de la historia de la tierra, tal como está apuntada en Gén 3; 3) en el nacimiento de Jesús se unen dos rasgos: Proviene, al mismo tiempo, de Dios y de los hombres, sin dejar de ser por eso un personaje único y concreto; 4) el auténtico nacimiento de Jesús se ha realizado en la pascua, que es victoria sobre Satán y es la irrupción del tiempo (el juicio decisivo de Dios para los hombres); 5) el nacimiento pascual de Jesús ha originado sobre el mundo un tiempo de lucha en que, a la luz de la salvación ya comenzada, el poder del mal se ha revelado como inmensamente fuerte; 6) sin embargo, los seguidores de Jesús tienen la certeza de vencer a las fuerzas de lo malo, si se mantienen firmes en el testimonio de la fe y en la esperanza; 7) el camino de la historia de los hombres, que comienza en la pascua de Jesús, viene a concluir en la fiesta de las bodas, es decir, en la plenificación de la vida de los salvados.

245. Además del trabajo de J. Michl, hay una crítica de la interpretación mariana en H. Räisänen, *Die Mutter*, 187-190 y en H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 27-47. A. Feuillet, *Le messie*, 78-84, ha pretendido fundar una lectura mariana de Ap 12 comparándolo con Jn 16, 19-22 y 19, 25-27. El verdadero alumbramiento salvador de María no se debe situar en el hecho físico de su maternidad, sino en el sufrimiento de la cruz que corresponde a los dolores de parto de Ap 12, 2. Esta visión es sugerente y podría abrir un camino para una comprensión más profunda de la obra de María. Sin embargo, la unión de la mujer de Ap 12, 1-2 con la de Jn 16, 19-22 y 19, 25-27 es muy poco probable. A nuestro modo de ver, el afán por introducir a María en Ap 12 proviene de una dogmática o piedad eclesial que es muy posterior al momento en que se ha escrito nuestro texto. Por eso, en un plano de análisis bíblico, es mejor dejar el texto como está, sin introducir a la figura de María. Evidentemente, la vida de la iglesia puede subrayar otros detalles; pero con esto se sale ya de la exégesis del texto.

CONCLUSION GENERAL

NOTAS PARA UN PLANTEAMIENTO TRINITARIO DEL ORIGEN DE JESUS

Nuestro trabajo podría haber concluido en el nivel anterior, al ocuparnos del origen de Jesús en las diversas teologías del NT. Sin embargo, la convicción de que todo lo expuesto ofrece un valor para la dogmática nos lleva a plantear algunos temas de carácter más teológico.

A lo largo de todo nuestro estudio hemos descubierto que el origen de Jesús tiene un sentido y unas implicaciones claramente trinitarias. Una y otra vez hemos tenido que aludir al gran misterio del Padre, de Jesús y del Espíritu. Por eso nos parece necesario condensar en una especie de conclusión nuestras ideas principales. De esta forma salimos del campo estrictamente bíblico y nos situamos en un ámbito de preocupaciones dogmáticas que sobrepasan, evidentemente, nuestra especialidad; por eso pedimos comprensión y disculpas al tratar estos problemas. Nos vemos obligados a abordarlos si queremos que todo nuestro estudio adquiera al fin un poco más de coherencia.

A manera de introducción trataremos de los tres momentos de nuestro enfoque cristológico: historia de Jesús, pascua y problemas de su origen. Así resumiremos los resultados de todo el trabajo precedente.

En segundo lugar nos enfrentamos con el tema del origen de Jesús, el Hijo. Presentamos los resultados de la cristología clásica de la iglesia, criticándolos a partir de la Biblia. Y terminamos con el intento de fijar las relaciones entre Dios y Jesucristo.

Un tercer apartado intenta fijar los momentos de la epifanía del Espíritu de Dios (en el At, la vida de Jesús, la iglesia). Sólo a partir de una visión recta del espíritu se puede precisar el sentido total del origen de Jesús, el Hijo.

Todo termina en un esquema general del misterio trinitario. El origen de Jesús pertenece, en último término, a la hondura, el silencio y la riqueza del Dios trino. Por eso es necesario que intentemos penetrar en esa hondura y descubrir lo que supone que Jesús es Hijo y se halla en profunda unión con Dios, por el Espíritu.

I. LOS TRES MOMENTOS DE LA REALIDAD DE CRISTO

Todo nuestro estudio ha presupuesto que el problema de Jesús se centra y estructura en tres momentos: 1) hemos partido de la historia, destacando de manera especial las relaciones de Jesús con el Espíritu y el Padre; 2) de la historia hemos venido a la crisis y nuevo nacimiento de la pascua; 3) desde esa perspectiva hemos tratado del origen o principio de Jesús. Este esquema nos parece fundamentalmente válido. Por eso vamos a recordarlo, de manera condensada, aquí al final de nuestro trabajo. Partiendo de eso, podremos esbozar nuestras conclusiones teológicas.[1]

Comenzamos con *la historia de Jesús*. Apoyados en uno de los recuerdos más seguros de la tradición sinóptica, sabemos que Jesús, profeta galileo y exorcista discutido entre los hombres de su tierra, no proviene del poder de lo satánico (Mc 3, 22-27 par). También sabemos desde el mismo tiempo de su historia que Jesús no es simplemente una figura del pasado apocalíptico o profético del pueblo de Israel que ha retornado a realizar en el final la obra comenzada en otro tiempo (cf. Mc 6, 14-16 y 8, 27-30 par). Para aquellos que le siguen y penetran en la hondura del mensaje que predica y en los gestos que realiza, es indudable que Jesús viene de Dios. ¿Qué significa esta certeza?

El fundamento divino de Jesús se ha precisado en dos caminos o vertientes: a) por un lado nos sorprende el hecho de que vive confiadamente abierto ante el misterio de Dios y le ha invocado con el nombre exigente y familiar de Padre; b) vemos, por el otro, que la fuerza de ese Padre (espíritu del reino, ley de amor, urgencia de perdón) se actúa por medio de Jesús.

Llamándole Padre, Jesús se sitúa muy cerca de Dios y su misterio. Cuando afirma que el Espíritu de Dios es quien actúa por medio de sus obras (exorcismos), Jesús se ha convertido de algún

1. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit*, 315-322, supone que toda cristología ha de fundarse en tres pilares: a) autoconciencia del Jesús histórico; b) hecho pascual; c) fe pascual de los discípulos. Estando fundamentalmente de acuerdo con este esquema, pensamos que la visión de Jesús (mediada, ciertamente, por la fe eclesial) culmina de algún modo con el tema de sus orígenes, tal como ha sido planteado extensamente por la iglesia posterior. Nuestra postura intenta captar la complejidad de toda auténtica comprensión de Cristo: a) con la búsqueda actual del Jesús histórico pensamos que la cristología es una expresión (o interpretación) del verdadero sentido de Jesús y de su obra; b) con la teología de la resurrección debemos añadir que esa cristología es, a la vez, una expresión del sentido de la pascua; c) pero la implicación mutua de Jesús histórico y fe pascual no basta; la figura de Jesús nos lanza necesariamente hacia el problema de su origen, su ser en Dios, su fundamento en el misterio del Padre y en la obra del Espíritu.

modo en instrumento de la fuerza de Dios entre los hombre. En el principio de todo se halla Dios. Como el campo de su fuerza salvadora entre los hombres el Espíritu. Y en medio, cerca de su Padre (Dios) y concentrando las líneas de su fuerza (de su Espíritu), se encuentra Jesús que ha proclamado y vive un nuevo camino salvador para los hombres.

Precisamente por esta cercanía de Dios que ha reflejado sobre el mundo, la existencia de Jesús se ha convertido en campo de disputa y crisis. Frente al Dios idea que se funda en una tradición ontológica de Grecia o frente al cosmos divino evolutivo de los modernos materialistas, Jesús presenta a un Dios que se halla cerca de su vida (Padre) y que se actúa como fuerza de exigencia y libertad por medio de sus obras (Espíritu). La crisis de Jesús se ha planteado de una forma especialmente explosiva en el ambiente judío de su tiempo. El viejo Dios del pueblo, del orden y la ley israelitas no ha podido contemplar indiferente el gesto de Jesús. Por eso, aquel profeta galileo no ha muerto simplemente por ser hombre mortal y haber llegado al final de su camino sobre el mundo; ha muerto ajusticiado como reo de pecado contra Dios (o de blasfemia).

Así, pasamos a *la pascua*. Ser hombre implica hacerse. El ideal que un hombre vive y testimonia con palabras se halla siempre sometido a la prueba de la muerte. Eso supone que al hacerse pertenece internamente la respuesta que ofrece Dios o la muerte.

Jesús ha muerto por ser fiel a Dios y a su mensaje (a la actuación del espíritu que obra a través de su persona). Al mismo tiempo, ha muerto por ser fiel al más profundo destino de los hombres. Proclamar el reino no implica desligarse míticamente del plano de lo humano; era, al contrario, penetrar en la más honda dimensión de la existencia, en su limitación y finitud, en la contradicción de los diversos poderes de la tierra. Jesús ha sido fiel a Dios y al mundo. Por eso ante su muerte que ahora empieza a presentarse como crisis de toda su actuación se ha planteado la pregunta por la hondura y el sentido de su vida.

Contra R. Bultman, debemos precisar: la pascua de Jesús no es simplemente la otra cara de su muerte; es la expresión de la verdad de toda su existencia y la respuesta que Dios ha pronunciado sobre todo el gesto de su vida. Esto supone que la resurrección es más que una prueba del triunfo (validez) de las ideas que Jesús ha proclamado (contra H. Braun), es más que una garantía de que el tema (el asunto) de Jesús sigue adelante. La resurrección es, por un lado, la realización escatológica y plena de la existencia humana de Jesús y, por el otro, la respuesta de amor y creación

que Dios pronuncia (por su Espíritu) a la vida fiel del Cristo. Desde aquí se abre la dimensión trinitaria de la pascua.

La pascua es, ante todo, una respuesta de Dios a la pregunta de Jesús. Jesús le ha dirigido su plegaria como a Padre y ha vivido en un esfuerzo por hacer su voluntad sobre la tierra. Dios le ha respondido al liberarle de la muerte y convertirle en el Señor y culmen de la historia (cf. Hech 2, 32-36). Por eso en una larga tradición pascual del NT a Dios se le conoce ya como aquel que resucita (ha resucitado) a Jesús de entre los muertos.[2]

Pero la pascua de Jesús no ha revelado simplemente el verdadero ser de Dios sino también la fuerza de sus obras (el Espíritu). Con Rom 1, 3-4 se podrá afirmar que ha sido ese Espíritu (o la fuerza) de Dios quien resucita a Jesús de entre los muertos. Toda la tradición cristiana es unánime afirmando que la pascua se ha expresado en forma de efusión del espíritu en la iglesia. Una formulación que no tenga en cuenta este dato, una visión que se limite a reflejar únicamente la victoria de Jesús sobre la muerte y deje en sombra la expansión «pneumática» y transformante de ese triunfo es infiel a la más honda tradición e intento del NT.

La pascua ha unido todos los caminos de la historia de Jesús: a) Dios actúa de una forma decisiva; b) se realiza el señorío de Jesús que es investido como cristo, hijo de Dios y salvador de los humanos; c) finalmente, surge de esa pascua la nueva humanidad que está fundada desde Dios en la presencia del Espíritu y se debe traducir sobre la tierra como pueblo verdadero, liberado y liberador, de aquellos que han seguido a Jesús y han aceptado el impulso de su Espíritu.[3]

En un tercer momento nos ocupa el tema del *origen de Jesús*. Evidentemente no se trata de un tema que aparece por primera vez. Se hallaba planteado en la historia de Jesús en forma de polémica (¿proviene de Satán o del espíritu divino?) y de simple afirmación creyente (Jesús llama a Dios Padre). Ese origen volvía a ser problema de importancia en el mensaje de la pascua: Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Pues bien, de ese origen (divino y, evidentemente, humano) de Jesús tendrá que hablar la tradición del NT y el esfuerzo reflexivo de la iglesia.

Es hijo de los hombres. Surge del conjunto de la historia, desciende del proceso de esperanza de Israel y nace de una mujer

2. Gál 1, 1; Rom 8, 11. La fórmula «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos», que pertenece a una confesión de fe prepaulina, ha sido elaborada de forma teológica por Pablo y situada en el centro del mensaje: cf. W. Kramer, *Christos*, 12-22.

3. Cf. J. I. González, *La humanidad nueva*, Madrid 1974, 166 s.

bien conocida, en una familia bien concreta de Israel y dentro de un tiempo bien preciso. Al mismo tiempo, y sin negar el nacimiento humano, Jesús nace del Padre. Según la fe de la iglesia, que se funda en la experiencia pascual, Jesús proviene del misterio de Dios y lo explicita en forma humana.

De una manera muy amplia se puede afirmar que el NT presupone dos afirmaciones generales respecto al nacimiento: a) por un lado se afirma que Jesús es hijo de Dios y hace presente su misterio sobre el mundo; b) se añade, por el otro, que ha surgido en un «ámbito de espíritu» (de acción creadora de Dios). Desde el tema de la concepción virginal se dirá que Jesús ha nacido como el hijo de Dios por obra del espíritu. En un esquema de preexistencia tenderá a dejarse de lado el espíritu al tratar del origen de Jesús. Pero en uno y otro esquema el espíritu de Dios constituye el ámbito de triunfo de la pascua.

II. EL ORIGEN DE JESUS Y LA VISION DEL DIOS CRISTIANO

Los datos del NT que acabamos de estructurar han recibido en la teología posterior una interpretación de tipo trascendente. Dios se concibe como el ser que está alejado de la tierra y de los hombres; la naturaleza divina de Jesús penetra en un círculo estrictamente supramundano y el problema de su origen se convierte en dato de una especulación trinitaria separada de la historia. Desde aquí se formulan los temas de este apartado: 1) comenzamos con la visión de Jesús sobre un trasfondo de teología trinitaria trascendente; 2) seguirá una crítica de esa postura; 3) y terminamos presentando el sentido de la divinidad de Jesús desde su doble origen (divino y humano).

1. *Visión tradicional de Jesús en una teología «trascendental»*

Utilizando el lenguaje consagrado por la tradición teológica, debemos afirmar que el NT sólo desarrolla una visión económica de Dios: no especula acerca de una posible riqueza inmanente de Dios en su misterio, separado de la historia salvadora. Ciertamen-

te, Dios existe y Dios se encuentra más allá de todos los caminos de los hombres. Sin embargo, se proclama al mismo tiempo que ese Dios se ha hecho presente sobre el mundo por Jesús y habita como espíritu de vida en lo más hondo de la historia (del hacerse) de la iglesia.

Las formas de expresar la relación que el Espíritu y Jesús tienen con Dios varían de unos textos a otros textos; y varía, consiguientemente, la manera de enfocar la implicación del Hijo y del Espíritu. Lo cierto es, sin embargo, que los dos vienen de Dios y constituyen su presencia salvadora sobre —entre— los hombres. Por eso, lo que la teología llamará la trinidad (Dios, Jesús, Espíritu) es para el NT un misterio de economía salvadora: la presencia de Dios en el mundo, por medio de Jesús y en un campo de Espíritu. [4]

De todas formas, el mismo NT parece ser testigo de un proceso en que se intenta precisar la realidad (y la función) intradivina de Cristo (y del espíritu). Pudieran ir en esa dirección palabras como Flp 2, 6 que aluden a un ser que existía en la forma de Dios. O Heb 1, 3 donde se afirma que el Hijo era «explendor de la gloria y figura de la substancia de Dios». O Jn 1, 1: «En el principio existía el logos, y el logos estaba junto a Dios y el logos era Dios». [5]

En la presentación helénica del cristianismo que realiza la iglesia posterior estos textos se verán como expresión de una inmanencia de Jesús en el misterio original divino. El proceso en que se impone esa visión es largo y complicado. No es este el momento de mostrar con precisión sus diferentes pasos. De una forma condensada serían los siguientes: 1) La iglesia vive desde el mismo principio de su historia en la certeza de que en Cristo los hombres se han hallado con el mismo Dios que es trascendente. Es más, recibir la fuerza del espíritu supone entrar en el misterio original de lo divino. 2) Cuando se intenta traducir esta experiencia en formas conceptuales (ontológicas) se corre el riesgo de entender los datos de la vida cristiana en moldes de cultura griega. En estos moldes (de carácter más o menos platónico) se tiende a concebir a Dios como el principio puramente trascendente (el Uno)

4. Para una visión de la trinidad en el NT, cf. A. W. Wainwright, *The trinity in the NT*, London 1969; J. Pikaza y otros, *La trinidad en la Biblia*, Salamanca 1973.

5. Estos textos y otros semejantes exigirían un estudio detallado para determinar si en ellos se habla de un «segundo ser divino» (Jesús, el hijo), que se hallaba en Dios desde el principio, o si más bien pretenden expresar lo que es Jesús en nuestra historia salvadora.

que se encuentra en el origen de las cosas. Jesús y espíritu vendrán a aparecer como entidades intermedias, una especie de camino de unión, puente que pone en contacto a Dios y el mundo (Arrio, Macedonio)[6]. 3) Frente al peligro ambiental de concebir al Hijo y al Espíritu a manera de entidades intermedias, hubiera sido conveniente estructurar de forma ontológicamente unitaria y renovada toda la visión de lo divino. En otras palabras, a partir de la experiencia de Jesús y del espíritu, debía haberse realizado un esfuerzo radical y sistemático por reestructurar el viejo concepto de Dios del helenismo (y del AT). Sin embargo, tenemos que afirmar que ese camino era improbable. Los hábitos mentales de los hombres mudan de una forma pausadamente lenta. Los presupuestos del AT y helenismo siguieron siendo vivos y en ellos tuvo que integrarse la experiencia de Jesús y del espíritu.

A partir del pensamiento griego el Dios del occidente cristiano ha sido un Dios del cosmos: el origen y trasfondo de unidad en que se arraigan y se integran las diversas cosas; el motor de que deriva todo movimiento; el orden radical de bien y de belleza en el que encuentran sentido y plenitud los diferentes elementos de la tierra. Sobre este fondo se explicita la experiencia de Israel (el AT) de tal forma que el Dios cósmico se viene a precisar como persona providente y bondadosa que dirige el ritmo de la historia de acuerdo a unos esquemas de carácter moral y religioso.

El Dios cristiano de los grandes pensadores de la iglesia antigua se encontraba en el lugar en que confluyen estas dos visiones. Con los griegos es un Dios de la naturaleza y puede ser objeto (o final) de una demostración en que se intenta llegar hasta el origen radical y fundamento en que se asienta el orden cósmico. Al mismo tiempo, y por urgencia del AT, es Dios de trascendencia: desborda los límites del mundo y tiene autonomía (actúa libremente).

En esta visión greco-judía de Dios era difícil integrar los datos radicalmente revolucionarios de la experiencia cristiana en que se afirma que Dios se hace presente (se actualiza) de manera total en Jesucristo y el espíritu. Por eso, ante el peligro de la herejía platonizante (Arrio, Macedonio), se corre el riesgo de acudir a una solución menos complicada: En vez de cambiar el concepto de Dios para que incluya al Hijo y al espíritu se cambia precisamente el sentido de Jesús y del espíritu. Se los convierte en algo original,

6. J. Pikaza, *Trinidad y ontología*: EstTrin 8 (1974) 190 s.

eterno, trascendente de manera que no cuesta ya incluirlos en el viejo trasfondo greco-judío del Dios que se encuentra por encima de las cosas.

La experiencia radical del cristianismo habla de un Dios que, sin dejar de ser origen trascendente y meta de la historia, se concreta y se realiza en Jesús, por el espíritu. Dios es, al mismo tiempo, origen trascendente (Padre), es centro de la historia de los hombres (Cristo) y es camino de realización y plenitud (espíritu). Suscitar desde aquí una nueva comprensión de lo divino hubiera sido el gran quehacer intelectual cristiano. Pero al seguir con el antiguo Dios greco-judío trascendente el Hijo y el espíritu tienden a convertirse en momentos internos de esa trascendencia. La trinidad se confunde con una especie de juego inmanente del ser de lo divino; Jesús, el hombre, y el espíritu en la iglesia reflejan simplemente desde lejos aquello que acaece en el ser original de Dios que es trino. La trinidad inmanente (Dios en sí) y la económica (Dios manifestándose en la historia de la salvación) se acaban escindiendo. Lo que importa es Dios en su inmanencia trinitaria; su manifestación salvadora es un momento simplemente posterior y secundario.[7]

En el contexto del problema trinitario debemos citar todavía otro dato: las formulaciones dogmáticas quedaron fijadas en los cuatro primeros concilios (siglos IV-V). Las expllicaciones teológicas —entre las que se deben citar de manera especial todo el problema del *filioque*— se han elaborado igualmente muy pronto sobre todo entre los griegos. Podemos afirmar que desde el comienzo de la edad media (o desde santo Tomás entre los teólogos latinos) el misterio de la trinidad ha permanecido prácticamente estable, sin elaboraciones creadoras, sin fecundidad interna.

Sólo en tiempos muy recientes, y desde planteamientos que en principio eran totalmente distintos, el misterio de Dios trino vuelve a situarse en el centro de la reflexión creadora de la iglesia. En un largo proceso que comienza con el renacimiento y se agudiza a partir de la ilustración, los fundamentos del Dios cosmológico trascendente de la tradición greco-judía en que se habían integrado los datos del cristianismo se han erosionado. Con Kant

7. En el plano general en que nos estamos moviendo las diferencias que separan las llamadas sistematizaciones trinitarias de los griegos y latinos pierden gran parte de su peso. Unos y otros, en su esfuerzo por hallar las dimensiones inmanentes de Dios, han corrido el riesgo de olvidar algo primordial: Dios cristiano es solamente el que se da (y existe) en la persona y en la obra de Jesús de Nazaret y en el Espíritu de vida que ha dejado como herencia en nuestra iglesia y en el mundo.

el mundo del conocimiento queda definitivamente sin Dios. Sin Dios se estructuran las leyes del proceso de la historia, según Marx. Sin Dios se entienden las leyes de la mente humana en Freud. Todo se ha cerrado en la inmanencia: mundo, sociedad y mente humana. Ya no existe un lugar de lo divino en nuestra mente, el mundo o en la historia.

Por todo este proceso ya no estamos en situación de compartir de una manera crítica los fundamentos del Dios greco-judío. Pero, al mismo tiempo que se esfuma el viejo Dios, determinados grupos de cristianos han venido a interrogarse de manera totalmente radical por el sentido de Jesús y sus palabras. Los dos movimientos —pérdida de Dios y búsqueda de la esencia de Jesús— han sido paralelos o al menos convergentes a lo largo de los siglos XIX y XX en todo el mundo cultural de Europa y sobre todo en Alemania. Una y otra vez parece que Dios muere y, sin embargo, los hombres vuelven a ponerse en camino preocupados por buscarle. Da la impresión de que Jesús terminará diluyéndose en cualquier filosofía del momento y su figura viene a apasionar siempre de nuevo. [8]

En esta situación de incertidumbre radical la teología empieza a tomar conciencia de algo que se había velado demasiado: Dios no se puede concebir como un punto de partida que goza en sí de una existencia trinitaria y que después se expresa en Jesucristo. Al contrario; la teología descubre que su punto de partida está en Jesús y que, a partir de Jesús, puede saber si existe Dios en realidad, delimitándolo en la vida nueva de los hombres que han llegado a ser auténticos (Bultmann) o en el camino creador de la historia (Teol. liberación).

2. *Crítica de la cristología del logos inmanente en lo divino*

El punto de partida de lo que llamamos «cristología inmanente» está en el hecho de que Dios tiene en su esencia premundana y trascendente un logos de carácter inmutable, plenamente idéntico a sí mismo, perfecto y necesario. Ese logos que procede de Dios y se halla en Dios no necesita asumir en su misterio un ser humano y, sin embargo, quiso hacerlo al encarnarse. Su naturaleza divina se

8. Para la investigación sobre Jesús en los siglos XVIII y XIX, cf. A. Schweitzer, *Geschichte*. La situación del siglo XX se puede estudiar en obras como J. M. Robinson, *A new quest of the historical Jesus*, London 1971; L. E. Keck, *A future for the historical Jesus*, London 1971; N. Perrin, *The kingdom of God*.

ha unido a la naturaleza humana de Jesús y ambas se integran en la unidad radical de la persona del logos, el Hijo que procede del misterio original del Padre.

En esta cristología que llamamos inmanente porque deriva de una concepción inmanente de la trinidad la naturaleza divina y humana de Jesús comienzan oponiéndose y se unen a partir de la persona. Por eso el gran problema consistirá en la fijación de esa persona divina de Jesús y en el sentido de su falta de persona humana (anhipostasia). [9]

Con esto la realidad humana de Jesús queda ontológicamente asegurada pero se formula como un dato que se vive desde fuera. El logos se convierte en visitante que desciende al mundo desde el reino superior de lo divino. Ciertamente, se somete a las condiciones de la vida, crece, sufre y muere. Pero lo hace simplemente por su propia voluntad, por una especie de condescendencia amorosa, sintiéndose libre a todos los condicionamientos y limitaciones de lo humano.

Da la impresión de que esta teología no ha tomado con suficiente seriedad el hecho de que Jesús es hombre con todo lo que implica: nacimiento a la vida a partir de una familia y de un contexto social determinado, proceso psicológico de formación personal, libertad responsable y arriesgada, encuentro con los otros, búsqueda de Dios, etc. Si Dios se ha revelado en Jesús es necesario que se venga a hacer presente en todo ese destino humano tan concreto. Si es que, al contrario, la humanidad de Jesús es solamente la naturaleza en la que actúa (y se expresa) una persona que existe y vive fuera (el Hijo), Dios seguirá siendo el alejado y Jesús como una especie de instrumento a través del cual actúa. [10]

En esta visión escatológica inmanente los elementos concretos de la vida humana de Jesús carecen de entidad definitiva y se convierten simplemente en accidentes. Nos referimos a la predicación del reino, la actuación en el espíritu y la nueva abertura hacia Dios Padre. Aludimos al perdón que ofrece a los perdidos de la tierra, a la ley de amor que ha proclamado, al gesto de fidelidad total hasta la muerte que modela su existencia. Ciertamente, esos ele-

9. Una visión de esta cristología en P. Smulders, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico*, en MS III, I, Madrid 1971, 417-504. Para una crítica de la anhipostasia D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1960, 85-93; J. Knox, *The humanity*, 61-66.

10. Para una crítica de la deshumanización de Jesús que se opera a partir de la absolutización de su carácter trascendente como «hijo», cf. D. M. Baillie, *o. c.*, 85 s; N. Pittenger, *The Word incarnate*, New York 1958, 89 s; *Christology*, 22-44; J. Knox, *Humanity*, 53-72; J. A. T. Robinson, *The human face*, 102-119.

mentos son dignos de recordarse y constituyen el principio de toda la piedad cristiana. Pero el centro teológico se encuentra en otra parte: en el hecho radical de la asunción de una naturaleza humana por el Verbo que es eterno. Creemos que con esto se ha corrido el riesgo de olvidar lo propiamente humano de Jesús, se inutiliza gran parte de la teología de los sinópticos y se diluye la misma experiencia paulina de la cruz como el principio y fundamento de toda redención del mundo.

Dando un paso más, debemos afirmar que esa visión olvida el más profundo sentido de la pascua. La pascua no es ya la novedad de una respuesta creadora de Dios Padre que acepta y ratifica de manera escatológica la vida de Jesús y le convierte en el principio y centro de la historia. En esta cristología inmanente la verdad de la pascua se presupone ya desde el principio. Desde el mismo nacimiento, Jesús era en verdad algo divino y se encontraba por encima de la marcha del hacerse (historia). Por eso la resurrección no le afecta más que en la dimensión puramente creada de la naturaleza humana como un milagro en que se indica que era divino (hijo de Dios desde el principio).

Creemos que con esto se ha perdido la verdadera dimensión de la historia. Según el NT esa historia afecta a todo el ser de Jesús: Jesús no es hijo de Dios por disponer de una naturaleza divina intemporal que se halla encima de todos los posibles cambios (nacimiento, muerte, pascua); es Hijo porque nace desde Dios, hace presente su misterio sobre el mundo en una vida llena de abertura y fidelidad al reino; es hijo finalmente porque ha sido resucitado por Dios Padre.

Pensamos que la cristología de carácter inmanente está perdiendo su vigencia por dos razones: su falta de apoyo bíblico y su unión con una ontología que parece superada.

Esa visión no responde a la experiencia del NT o por lo menos no responde totalmente. Una lectura más atenta e imparcial del texto bíblico enseña que su tema primordial no ha sido Dios en sí sino su acción salvadora entre los hombres a través de Cristo y el espíritu. Precisamente de las bases y el sentido primordial de esa acción salvadora ha de ocuparse la trinidad de los cristianos.

Esa visión está ligada a una experiencia de carácter ontológico que ha sido abandonada. Constituye la expresión de un pasado que fue valioso pero que ha dejado de ser normativo en nuestro tiempo.

Quizá por primera vez en largos siglos de tradición cristiana nuestra reflexión sobre Dios puede convertirse otra vez en crea dora. En una obra como esta es imposible trazar las bases de esa

reflexión; quizá se tarden todavía muchos años antes de lograrla. De todos modos parece haber llegado ya el momento en que la teología, tras siglos de afanosa dedicación a temas marginales como pueden ser ciertas formas sacramentales, tipos de gracia, estructuras eclesiales, podrá centrarse en lo que es verdaderamente el núcleo del misterio: Dios que se revela en Jesús y que se expresa como espíritu de vida para el hombre. [11]

3. *El doble origen de Jesús. El sentido de su divinidad*

Presuponemos que Jesús es hombre en la medida en que realiza su entidad humana. Y es divino en la medida en que proviene de Dios y refleja su verdad sobre la tierra. Al afirmar que es hombre desbordamos el plano de la antigua ontología cristológica que se contentaba con prestarle una naturaleza humana. Superamos igualmente el planteamiento bultmanniano que convierte a Jesús en la expresión de una palabra de juicio y salvación que nos dirige Dios de tal manera que basta con decir que el enviado escatológico es un hombre, sin necesidad de añadir algo acerca de la constitución de su persona. [12]

Para nosotros, la afirmación de que Jesús es hombre implica la visión de su persona como historia. A la historia de los hombres pertenecen tres momentos esenciales: a) ser hombre es nacer, es recibir la vida de los otros; b) es realizarse, construir la propia vida en libertad, abierto a los demás y dirigido hacia el misterio original de lo divino; c) ser hombre es, finalmente, devolver la vida que nos dieron y que hicimos (muerte). Los tres momentos, nacer, hacerse y muerte se determinan mutuamente de tal forma que cada uno de ellos depende esencialmente de los otros; sólo vistos de conjunto puede comprenderse el valor que tiene cada uno.

11. Nos parece fundamentalmente exacto el juicio de L. Dewart, *El futuro de la fe*, Barcelona 1969, 172, cuando alude a un subdesarrollo del dogma trinitario. Pensamos que la formulación del misterio de Dios tendrá que estar apoyada en una comprensión histórica de la realidad: a) tendremos que hablar con Hegel de una historicidad de Dios que se ha expresado totalmente en Jesús de Nazaret y en el espíritu; b) con la crítica bíblica habrá que admitir la historicidad de Jesús; c) finalmente, se tendrá que precisar la historicidad del hombre, ya sea de forma existencial (Bultmann), ya sea en un fondo social (teología de la liberación). Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974, 547-563.

12. Superando a R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1966, 245-267, debemos afirmar que la cristología no es simplemente una llamada que Dios nos dirige por Cristo. La cristología ha de buscar la identidad personal de Jesús (en la historia, en la pascua y en el origen), que no puede disolverse en ninguna forma de función que realiza.

Desde este punto de vista, Jesús se nos presenta como un hombre, una persona de la tierra. Sin embargo, tendremos que añadir que esta persona es la presencia (y la expresión) del amor de lo divino. [13]

La divinidad de Jesús se ha de entender de una manera dinámica y dialéctica. Por una parte podemos afirmar: Jesús es Dios porque realiza en el transcurso de su vida que es «nacer-hacerse-perecer» todo el misterio del amor de Dios sobre la tierra. Semejantemente, debemos añadir: Jesús es hombre en el trasfondo, en la verdad más radical de ese proceso.

Pero hemos dicho que su divinidad se entiende no sólo de forma dinámica sino también dialéctica. Esto significa que el hacerse tiene un carácter de don-fidelidad-respuesta. Todo en Jesús es don que ha recibido de su Padre-Dios (por medio de la vida, la historia de su pueblo y la familia). El hacerse de Jesús se estructura en forma de fidelidad al don que ha recibido, en abertura agradecida, confiada y exigente con respecto al Padre que le envía a la existencia. Todo ha culminado en la respuesta del Padre que acepta la ofrenda de la vida de Jesús (le resucita, constituyéndole en Señor).

Por eso es necesario que entendamos la divinidad de Jesús en el triple momento del don de Dios que le origina, la fidelidad de Jesús que actualiza libremente el misterio de ese don y la respuesta definitiva de Dios que asume y ratifica pascualmente su vida.

Comenzamos por *el don.* Tenemos que afirmar con Rahner que Jesús, logos de Dios, es aquel ser que surge cuando Dios se ha autoexpresado de una forma decisiva, cuando Dios se aliena y empieza a ser el otro sin perder por eso su propia identidad y su misterio. Jesús es lo que surge cuando Dios se expresa totalmente; surge de Dios y de tal forma reproduce y actualiza su misterio que tenemos que afirmar que es Logos-Hijo, es decir, el mismo Dios que, sin dejar de serlo, sale de sí y se expresa fuera de sí mismo. [14]

Seguimos con *la fidelidad.* Jesús recibe el don de Dios (nace de Dios) dentro de un ámbito de existencia humana: Dios le hace nacer a través de los condicionamientos del mundo, de la historia

13. En este contexto nos parecen perfectamente válidos los esfuerzos de aquellos que han querido defender la realidad humana plena (personal) de Jesús: cf. D. M. Baillie, *o. c.*, 125 s; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972, 77 s; J. A. T. Robinson, *The human face*, 36 s.

14. La humanidad (y el mundo) constituyen el ámbito que Dios ha preparado para poder hacerse presente en Jesucristo: cf. K. Rahner, *Escritos de teología* IV, Madrid 1962, 139-157.

y la familia y a lo largo del proceso de una historia. Por su parte, Jesús tiene que hacerse. Asume el talento que Dios gratuitamente le concede y lo cultiva respondiendo agradecido a Dios y realizando el misterio de su amor y de su vida sobre el mundo. [15]

Esta fidelidad al Padre se realiza a través de la estructura concreta del hacerse humano. Eso supone que Jesús acepta el riesgo de la libertad; asume la exigencia de ser distinto del Padre y asume su propio ser como un tener que realizarse. Es fiel en cuanto acepta aquel origen que le ha dado el mundo y los humanos (familia, pueblo de Israel, la raza humana); acepta ese origen y traduce (o interpreta) el amor de Dios en forma de amor interhumano. Jesús es, finalmente, fiel en cuanto busca desde el mundo al Dios que le ha engendrado. Le busca como Padre, se somete a su mandato, cumple su exigencia y confía plenamente en él hasta en la muerte.

En todo ese proceso Jesús se ha realizado fielmente como humano. Ha recibido de Dios la existencia a través de unas formas del mundo (familia, pueblo, tierra). La devuelve a Dios en un hacerse radicalmente vivido, en libertad, en compromiso por los otros, en patencia ante el misterio original de lo divino. Si el origen se podía concretar como expansión (autoexpresión) de Dios, el hacerse de Jesús se ha de entender como respuesta que el Hijo da a su Padre desde el fondo mismo de lo humano. [16]

Terminamos con *la respuesta de Dios que es la pascua.* Al tratar de la existencia humana dijimos que el tercer elemento de la vida es el morir (perecer, entregar nuestra existencia). Ese momento está en Jesús perfectamente delineado, de tal modo que la cruz no es una escena del final que adviene desde fuera sino el fondo constante de servicio y donación que determinan su existencia: Jesús recibe la vida y la realiza para darla, entregándola al servicio de los hombres siempre de acuerdo al don y voluntad del Padre.

15. En todo este proceso en el que Dios se autoexpresa en Jesucristo y Cristo le responde realizando su obra tiene gran importancia la conciencia «divina» de Jesús, aquel sentimiento de unidad profunda que le liga con el Padre. En este campo tiene su verdad F. Schleiermacher, *The christian faith*, Edinburgh 1968, 365 s; cf. K. Rahner, *o. c.*, 147. En todo este análisis estamos suponiendo que el dato «conciencial» se ha de incluir en una estructura más amplia y completa del ser humano (y divino) de Jesús. Para una visión crítica de la cristología conciencial de K. Rahner, cf. D. Wiederkenr, *Esbozo de cristología sistemática*, en MS III, I, Madrid 1971, 615-620.

16. En el Jesús que viene de Dios (su origen) y vuelve a Dios (al realizarse) nos hallamos ante el misterio completo de lo divino que existe al donarse (realizándose en el otro) y culmina cuando aquel otro que ha surgido de sí mismo (el Cristo) le devuelve su amor, cerrando así el misterio original en forma de comunión (encuentro como esencia del espíritu).

Pero la muerte no es sólo un aspecto de la vida. La muerte es el final desconocido, el perecer que nos devuelve a la materia, es la experiencia terrible del fracaso y de la nada. Indudablemente, Jesús ha sentido la muerte también en esta segunda dimensión. Por eso Marcos y Mateo pueden hacerle expirar con las palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

Sin embargo, vistas las cosas en la dimensión de conjunto en que ahora nos movemos, la muerte de Jesús (es decir, la plenitud de su hacerse que termina) constituye una pregunta abierta. Ese hacerse, la persona de Jesús se sitúa ante su Padre, impotente, silencioso, amenazado y expectante. La fe nos dice que Dios ha respondido. Su respuesta es para nosotros el sentido de la pascua. En ella se precisa el sentido y realidad divina de Jesús; aquí termina y se concreta el misterio de su origen y su hacerse.

Por la pascua sabemos que Dios no ha suscitado a Jesús sobre la vida simplemente para hacerse y terminar, para abrirse al misterio del Padre y perecer luego del todo. Dios le pone sobre el mundo (le origina), espera su respuesta y le recibe de una forma creadora en el momento de la muerte, convirtiéndole en Señor y haciendo que sea plenamente hijo suyo.

Jesús no es hijo de Dios desde el principio, si entendemos por principio el nacimiento humano separado de la vida, de la muerte y de la pascua. Es Hijo en el conjunto del proceso, en el camino de la historia que comienza siendo una expresión de Dios, se muestra como hacerse de Jesús y acaba en la respuesta creadora que Dios ha pronunciado en la mañana de la pascua.

Esto nos dice que Jesús no es Dios en sí. Es Dios surgiendo desde el Padre, realizando sobre el mundo la exigencia (voluntad) del Padre y recibiendo la vida transformante de la pascua. Tampoco Dios existe ya como un Señor cerrado; es Dios abriendo en Jesús su realidad, sosteniéndole en la marcha sobre el mundo y recibiéndole en la pascua.[17]

Jesús es hombre porque nace de los hombres y realiza su existencia en libertad, comunidad y trascendencia. Es hijo de Dios (y ser divino) porque Dios expresa en él su hondura, se expansiona, se realiza y viene a hacerse distinto de sí mismo. El milagro no es

17. La palabra «Dios» significa ahora un encuentro: es el Padre que se realiza (autoexpresa) en Jesús; es Jesús que vive abierto al Padre. El misterio de ese encuentro recibe en teología trinitaria el nombre de Espíritu. En ese encuentro se han unido lo inmanente y trascendente. Cristo es humano, pero es humano surgiendo desde Dios. Cristo es divino, pero es divino al tender hacia el Padre e insertarse en su misterio. Su unidad no es fusión en que se diluye uno en el otro sino encuentro mutuo (espíritu).

que Cristo sea como todos los demás humanos. El milagro está en que sea un hombre desde Dios y de tal manera que Dios mismo venga a realizarse en su persona. El milagro es que su misma persona (o realidad humana) quede asumida desde Dios y sea la expresión del infinito amor divino que se hace realidad saliendo de sí mismo (sea el Hijo). Cristo está siendo Dios en lo humano porque el amor original se expresa y se realiza en su persona; Cristo está siendo un hombre en lo divino porque un viejo predicador de Galilea es «Dios que se ha expresado», Dios que habla.

Esto no significa que Cristo sea primariamente un hombre y luego haya sido adoptado por Dios como su hijo. Cristo, el hombre, existe al mismo tiempo como verbo, es decir, como expresión (y realidad) del ser divino, como el Hijo que ha surgido del amor original de Dios, que se realiza sobre el fondo de ese amor y es aceptado por Dios en el final de su misterio (resurrección).

En esta perspectiva, la encarnación deja de ser simplemente el misterio de la unión de las dos naturalezas (divina y humana) en la persona del Hijo y se convierte en dato trinitario. Lo divino es el encuentro del Padre y de Jesús con todo lo que implica; es un encuentro en que se unen, por un lado, Dios y el mundo y, por el otro, Dios se abraza con el Hijo que ha surgido de su entraña y es, por tanto, un elemento del ser de lo divino. [18]

Dios es la trascendencia (origen, profundidad y meta) de Jesús. Jesús es la expresión (y la presencia) de Dios en nuestro mundo y nuestra historia. El Dios cristiano tiene, según eso, dos dimensio-

18. En este encuentro de Dios y Jesús debemos superar un doble peligro: diluir al Hombre Jesús en lo divino; diluir a Dios en lo humano de Jesús. El primer peligro puede estar representado por R. Bultmann; el segundo en H. Braun.

Lo que a Bultmann le interesa de manera primordial es Dios y la existencia de los hombres. Lo que vale es Dios que justifica a los impíos y nos dice, por Jesús, que podemos realizarnos libremente en el amor. ¿Y Jesús? Jesús puede terminar convirtiéndose en una función de lo divino. Pierde su autonomía humana; se esfuma su persona. Sólo queda Jesús como «signo de la palabra» en que nos unimos Dios y el hombre. Esto significa que, en el fondo, Dios no se ha encarnado. No se ha convertido en materia de este mundo, elemento de la nueva sociedad, un hombre. Dios se ha limitado a concretar su voz en la palabra de un hombre que nos llama.

Por el contrario, lo que a H. Braun le interesa es simplemente el hombre que se hace. Importa Jesús como un hombre que ha vivido y proclamado la verdad del hacerse auténtico. Para entender a Jesús y para seguirle no hace falta que postulemos la existencia de ningún Dios, metafísicamente distinto del mundo. Jesús no exige ninguna ontología. Simplemente nos sitúa ante la urgencia de un cambio de conducta. En el fondo, Dios es la verdad que está escondida (y se realiza) en un hacerse de amor interhumano. Cf. J. Pikaza, *Realidad divina de Jesús en el NT*, en varios, *Cristo ayer y hoy*, Salamanca 1974, 60-64; *Prólogo* a H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975.

nes fundamentales: inmediatez (Jesús, un hombre entre los hombres) y trascendencia (es el misterio original del que Jesús proviene).

La trascendencia de que hablamos no se postula ya sobre la inmensidad del cosmos ni sobre el todo de la historia de los hombres sino en la misma realidad (palabra y destino) de Jesús de Galilea. En ese trozo del mundo y de la vida se actualiza la voz original de lo divino.

No podemos preguntarnos ¿qué es antes, inmanencia o trascendencia? Desde una anterioridad lógica lo primitivo es la trascendencia: Jesús viene del Padre. Sin embargo, en su realidad concreta ambos momentos son correlativos, se implican mutuamente.

En esta relación de inmanencia y trascendencia el misterio de Dios no se explica solamente a través de una dialéctica de tipo esencialista. El NT acude más bien a las categorías del encuentro personal: Padre e Hijo. En medio de la distancia en que se mueven, el Dios de la trascendencia y Jesús de Galilea se relacionan en la más íntima de las formas y constituyen el misterio primigenio. Por eso, Dios no es sólo el origen y la meta trascendente. No es sólo Jesús y su destino concreto entre los hombres. Dios es la unión del Padre (trascendente) y de Jesús (centro del mundo). En esa unión se funda (tiene realidad) el verdadero ámbito de vida del ser de lo divino (espíritu) en que se arraiga la existencia de los hombres. [19]

Para los griegos Dios era el principio, eternamente idéntico, impasible, del ser y de la vida. En el AT Dios es trascendencia que dirige de una forma personal el curso de la historia. ¿Quién es Dios para nosotros los cristianos? Aquel que se ha expresado en Jesucristo, se mantiene en unión de amor con él y fundamenta en ese amor el mundo.

Cambiando quizá una antigua terminología de la iglesia se podría afirmar que en Dios existen dos naturalezas y una unión personal. Dios es, por un lado, trascendencia original, es el principio en que se funda todo el ser de lo que existe; pero Dios es, a la vez, la realidad humana de Jesús, aquella historia tan concreta de su hacerse sobre el mundo, caminando hacia su Padre. Estas

19. Sobre R. Bultmann debemos afirmar que Jesús no es una mera función de lo divino. Sobre H. Braun aseguramos: Dios no es sólo la expresión de la verdad de Jesucristo. El fundamento original de lo divino está para nosotros en la unión de amor de Dios y de Jesús. Esa relación, veladamente expresada en los sinópticos y elaborada de manera decisiva por Juan, es para nosotros el punto de partida de toda comprensión de lo divino.

dos naturalezas, que tomadas abstractamente son distintas y se oponen, constituyen una unión de amor original tan grande que cada una de ellas tiene realidad (existe) dirigida hacia la otra.

Se trata de la «unión de los contrarios» (lo infinito y lo finito). Es unión entre personas: Dios entrega todo lo que tiene suscitando al Cristo que es su Hijo; Cristo acepta el amor y donación del Padre y actualiza su acción sobre la tierra. En esa unión «Dios *es* en Jesús» y «Jesús en Dios», de tal manera que las diferencias de su naturaleza quedan asumidas en la realidad del encuentro. Con eso tocamos la raíz de todo el misterio trinitario. Al plantearlo (unión del Padre e Hijo) estamos aludiendo veladamente al Espíritu. De él hablamos en las páginas que siguen.

II. EL ORIGEN DE JESUS Y LA TRIPLE EPIFANIA DEL ESPIRITU

Igual que Jesús, el Hijo que surge del eterno misterio del Padre, trasciende la historia del mundo y se realiza, sin embargo, en los momentos de una vida humana, también el espíritu, siendo divino, tiene una historia (se va haciendo el sentido y fundamento de la vida de los hombres). De los tres momentos de la historia del espíritu de Dios —en el AT, en la vida de Jesús y en la iglesia— hablamos en las páginas que siguen.

1. *Epifanía del Espíritu en el viejo testamento*

Una de las expresiones que Israel ha utilizado para plasmar su experiencia de Dios es la *ruaḥ* (espíritu). Dios se define en Israel como espíritu por ser un ámbito de vida y de futuro para el hombre y no porque disponga de una esencia inmaterial, idéntica a sí misma e inmutable.

El espíritu no expresa el en sí mismo del ser sino su abrirse, estar ahí para los otros. Se llama a Dios espíritu porque es fuerza creadora, aliento en que las cosas y los hombres se sustentan. Siendo reales, las cosas son en Dios. Teniendo autonomía, el hombre existe únicamente al encontrarse en ámbito de espíritu divino.

En otras palabras, el espíritu es el campo de amor y realidad que Dios suscita en torno suyo y constituye el verdadero trasfon-

do de la vida de los hombres (aquel seno maternal y fecundante en que podemos llegar a la existencia verdadera). Por eso, el hombre nunca vive desde sí ni para sí; existe inmerso en el espíritu divino y caminando hacia el futuro (el nuevo nacimiento) a que el espíritu le abre.

Ciertamente, el hombre tiene *ruaḥ*, tiene aliento y vida propios. Pero su aliento es vacilante, su vida es siempre corta, amenazada por la muerte, deficiente. Por eso, el hombre es *ruaḥ* de verdad, existe de manera profunda, esperanzada y creadora en la medida en que se deja penetrar y transformar por el espíritu divino.

La tradición filosófica occidental ha devaluado, quizá de una manera excesiva los ámbitos de ser, las relaciones, fijándose de forma preferente en las substancias, los seres absolutos que subsisten en sí mismos. Pues bien, para entender el sentido del espíritu en el AT es necesario superar esa visión esencialista del mundo y de los seres. Debemos descubrir que para el hombre Dios existe en la medida en que se expresa (se actualiza) como campo de ser y realidad, en la medida en que se muestra como espíritu. Por otro lado, debemos añadir que el hombre existe (tiene realidad) en cuanto está fundamentado (protegido y potenciado) en el espíritu.

Podemos afirmar que la Escritura ignora aquello que nosotros designamos como naturaleza divina. Para el AT, el espíritu es Dios en cuanto actúa de manera eficaz sobre los seres de la tierra. *Ruaḥ* es, como vemos, una noción teológica: La noción del encuentro entre Dios y las creaturas, de la dependencia indigente del hombre y de la omnipotencia bienhechora de Dios, la noción misma de la gracia. [20]

> La *ruaḥ* no es una entidad ni divina ni humana, sino un modo de ser y un modo de existir. ¿Se podría definir utilizando el término «participación»? Ese término nos parece equívoco, pues deja suponer un parentesco de esencia que el AT excluye y que proviene, por el contrario, de la herencia platónica... Por eso preferimos el término dependencia relacional... [21]

Esta dependencia relacional que constituye el contenido del espíritu en el AT tiene dos vertientes bien marcadas. Desde Dios es la abertura libre y creadora por medio de la cual ha hecho

20. G. Auzou, *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Madrid 1968, 87, nota 127.
21. D. Lys, *Rûach: le souffle dans l'AT*, Paris 1962, 357-358.

surgir al hombre, un ser con el que puede dialogar en forma personal. Desde el hombre es el hallarse sostenido en ese campo fecundante del amor divino y abierto, por tanto, hacia la trascendencia de un encuentro nuevo con Dios y hacia la realización de su existencia verdadera. Precisamos estos rasgos:

a) Primordialmente, la *ruaḥ* es la acción (o la presencia) de Dios que vitaliza el ser del mundo y de una forma peculiar la historia del hacerse de los hombres. No es, repetimos, propiedad ontológica del ser de lo divino *a se* (existente por sí mismo). Es como el halo o la aureola de amor con que ese Dios se encuentra rodeado y actúa sin cesar haciendo que la vida nazca y que los hombres lleguen a alcanzar la salvación.

b) En segundo lugar, la *ruaḥ* es la misma hondura de la vida de los hombres en el mundo. Pero la *ruaḥ* que sustenta el cosmos y la historia se precisa en nuestra vida de una forma vacilante, limitada, siempre débil. Ciertamente, la existencia de los hombres tiene en Dios su fundamento. Sin embargo, en las actuales condiciones de la historia es como un soplo que se pierde, una llamita que dejada en soledad viene a apagarse.

c) El AT ha descubierto, sin embargo, que la *ruaḥ*, el ámbito materno y fecundante de la acción de Dios, desborda las actuales condiciones de la vida. Nos hallamos en Dios y sostenidos por su fuerza nos podemos sentir ya confiados. Nuestro futuro no se apoya en las propiedades que tenemos (aquello que ahora somos) sino, más bien, en el misterio abierto y el poder vitalizante del espíritu divino.

Eso nos hace comprender que el verdadero ser del hombre en el AT es algo que se encuentra todavía sin nacer. Está escondido en la esperanza. El hombre es como un feto que se está gestando y puede (debe) ser sacado a la luz en ámbito distinto.

Todo eso debemos situarlo al trasluz del NT. Advertiremos por un lado que Dios tiene rasgos paternales, como vimos al tratar del *abba*. Es Padre por hallarse en el principio original, porque dirige el mundo en su palabra y porque traza leyes de vida a las que el hombre debe someterse. Siendo padre reconoce al hombre como suyo, le suscita un ámbito de vida y le dirige hacia el futuro.

Por todos estos rasgos Dios se muestra alejado de los hombres: será para nosotros siempre un padre. Sin embargo, como habrá observado el que ha seguido la visión que damos del espíritu, hay en Dios aspectos marcadamente maternales. Hemos aludido al seno fecundante, campo de amor, poder que vitaliza. Añadimos que el hombre es como un feto que se está gestando en el ámbito creador y maternal del espíritu. Con todas estas expresio-

nes aludimos de una forma claramente espontánea y natural a lo que puede llamarse el rasgo maternal de lo divino.

Ciertamente, al emplear nuestras imágenes del padre y de la madre no podemos proyectar a lo divino la experiencia interhumana y creadora de unos esposos (la pareja del dios y de la diosa de los viejos mitos). La conquista espiritual del pueblo israelita ha consistido en descubrir que Dios es trascendente y que supera la experiencia (el plano) del amor del sexo. Eso no impide, sin embargo, que en los mitos haya un fondo verdadero que se expresa, en nuestro caso, al distinguir de alguna forma Dios y espíritu.

El concepto de Dios traduce la experiencia original de lo trascendente. Por centrarse de una forma preferente en ese Dios el pueblo de Israel, sin utilizar el nombre del padre, ha desarrollado una religiosidad de tipo paterno, aunque en su experiencia del espíritu se escondan también rasgos maternales. Sin abandonar ese trasfondo, el cristianismo se ha fijado con mayor intensidad en el espíritu. Puede sostenerse que, en visión cristiana, el AT acaba cuando Dios (el Padre) hace que en medio de su pueblo (el hombre, Israel) venga a surgir el salvador-mesías (Hijo) por medio de la fuerza materna y creadora del Espíritu.

Aquí culmina la primera epifanía. El espíritu se hallaba en medio de los hombres, se mostraba como un campo de vida y esperanza y dirigía todo hacia el mesías (la nueva humanidad, el hombre pleno). El surgimiento de esa nueva humanidad (el Cristo) es obra de Dios y de los hombres. Es la obra de Dios que en Jesús se ha autoexpresado totalmente viniendo a estar fuera de sí (sin perderse). Es la obra del hombre que en Jesús alcanza aquella realidad a la que estaba dirigido. En esta primera y en algún sentido definitiva epifanía descubrimos que la acción de Dios y de los hombres se han unido; por eso afirma la iglesia que Jesús ha nacido del espíritu que actúa por medio de María.

El espíritu es la maternidad de Dios. En María se concreta la maternidad del AT (de la tierra). De esa común maternidad de Dios y de los hombres ha nacido Jesús, el Hijo de Dios Padre. Hasta entonces el espíritu podía estar comprometido en parte y realizar su acción sin expresar su realidad del todo. Ahora ha actuado de forma definitiva, haciendo surgir la totalidad de Dios en medio de los hombres.

Este pentecostés del AT va del Padre al Hijo (Jesús) por medio del espíritu y se expresa de una forma paradigmática en el descenso del espíritu sobre Israel (María). En este contexto y dentro del plano de absoluto simbolismo en el que estamos es

plenamente coherente que el espíritu llame a Jesús «hijo» según el testimonio del evangelio a los Hebreos [22]. Podemos afirmar que las funciones del espíritu y María (vistas simbólicamente) se unifican: la obra del espíritu de Dios que hace surgir al Cristo se realiza en María; el seno materno de María (Israel, humanidad) constituye sobre la tierra la realización (la concreación) del ámbito materno del espíritu divino. [23]

Siguiendo en este plano podemos afirmar que el Espíritu santo es la maternidad hipostática de Dios, el ámbito de amor, el seno fecundante de la vida en el que Dios se expresa y actualiza sin dejar de ser el Padre trascendente. «El Espíritu santo no sustituye al Padre, pero crea el estado maternal como poder espiritual de concebir, de acrecentar el ser» [24]. Resumiendo esta experiencia, podemos afirmar:

a) Dios no es solamente el Padre original y trascendente que se encuentra lejos de los hombres y les manda cumplir sus mandamientos. Dios es (se expresa) como un ámbito de espíritu, una especie de seno maternal en que se gesta la vida de los hombres. Si Dios fuera simplemente el Padre no podría haber surgido sobre el mundo la existencia salvadora. Dios y el hombre se hallarían separados para siempre. Si, al contrario, no fuera más que el ámbito materno del espíritu no habría distinción fundamental entre el hombre y lo divino, habría un panteísmo. Nuestra experiencia nos conduce a precisar los dos momentos: sin dejar de ser el Padre trascendente, Dios es campo maternal en que se hace (surge) nuestra vida.

b) Cuando afirmamos que Jesús procede de Dios indicamos fundamentalmente dos cosas. Decimos, por un lado, que es efecto del espíritu, es decir, es lo que nace de la obra, la presencia fecundante de la *ruaḥ* de Yahvé sobre la tierra. Pero añadimos que al mismo tiempo es Hijo, es la expresión del Padre que, siendo trascendente, se ha expresado (se autoaliena) de manera total en Jesús de Galilea.

c) Si no tuviéramos más datos que estos habría que afirmar: el cristianismo es el misterio del Dios que se revela en Jesucristo.

22. Cf. K. Aland, *Synopsis quattour evangeliorum*, Stuttgart 1965, 27. Los fragmentos del Evangelio a los Hebreos donde el Espíritu llama a Jesús su hijo y Jesús llama al Espíritu su madre en E. Hennecke, *NT Apocrypha* I, London 1963, 163-164. Comentario de Ph. Vielhauer en 158-163.

23. Cf. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris 1946, 215-217.

24. Cf. P. Eudokimov, *La mujer y la salvación del mundo*, Barcelona 1970, 237; cf. 235-238, 160 s, 206 s, 216 s. A. Maranache, *L'Esprit et la femme*, Paris 1974, 61-62.

El espíritu será la fuerza de la unión, aquel poder (ámbito expansivo maternal) en el que Dios se expresa originando al hijo. En terminología lapidaria se diría: el Hijo procede del Padre y del Espíritu o mejor del Padre en el Espíritu (o del Padre por el Espíritu). Pensamos que estas afirmaciones son teológicamente ciertas y reflejan el dato bíblico incuestionable de los evangelios de la infancia y los relatos sinópticos del bautismo del Cristo (por no hablar de otros posibles testimonios como Rom 1, 3-4 y Ap 12). Pero, siendo verdaderas, estas afirmaciones no son exclusivas. Del espíritu tenemos en el NT otras dos epifanías y es preciso concretarlas antes de formular las conclusiones.

2. *Epifanía del Espíritu en la vida de Jesús*

En una segunda dimensión del evangelio descubrimos que el espíritu no es simplemente el seno maternal del que procede el Hijo (salvador) sino más bien la fuerza divina que se actúa por Jesús, que opera en su persona y le convierte en el mesías. Del origen pasamos así al ámbito de vida en que se mueve el Cristo.

El punto de partida radical de esta visión lo constituye el *logion* sobre la expulsión de los demonios (Mt 12, 28; Lc 11, 20). Por medio de los exorcismos adviene la realidad cualitativamente nueva del reino de Dios sobre —entre— los hombres. Ese reino (la nueva humanidad) es obra del espíritu divino que se expresa y actualiza por Jesús, el Cristo.

En ese texto se supone: a) Dios se acerca y toma de manera directa los poderes de la tierra; b) Dios actúa por medio de Jesús, que es su presencia o delegado sobre el mundo; c) la actuación de Dios (su poder, presencia entre los hombres) se realiza por y en el espíritu.

De una manera general y aproximada se podría asegurar: Dios dispone de dos momentos de presencia sobre el mundo, el Hijo y el espíritu. Pero estos modos no son independientes. Ambos sirven de expresión al mismo Dios, ambos realizan una misma presencia salvadora. La realidad del Hijo es muy concreta porque su persona se identifica con Jesús de Galilea, el hombre. La función del espíritu es más amplia y difícil de expresar.

Por un lado, el espíritu es quien gesta como seno maternal al Cristo. Pudiera parecer que al realizar esta función acaba ya su obra. Sin embargo, el mismo espíritu o la fuerza de Dios está

actuando en la misión de Cristo. Jesús no ha realizado un hecho humano, algo que es simplemente de la tierra y se termina; Jesús realiza la obra creadora de Dios entre los hombres (tiene el espíritu).

Desde ahora nos movemos sin cesar sobre dos planos: a) Jesús es, por un lado, la función de Dios, el instrumento del espíritu que actúa creadoramente sobre el mundo; b) por el otro, es el espíritu el que está en función del Cristo: es el sentido de su obra, la verdad de su palabra y el poder de su mensaje. Esta dialéctica de mutua implicación y dependencia constituye uno de los temas fundamentales del NT. [25]

La primera perspectiva (Jesús viene del espíritu) constituye la nota esencial de lo que hemos llamado pentecostés del AT. La segunda es centro de lo que llamaremos luego pentecostés eclesial. Del Jesús que nace en ámbito de espíritu pasamos al Jesús que da el espíritu. Como intermedio entre las dos perspectivas se encuentra la vida pública. En esa vida el ámbito de esperanza salvadora del que nace el Cristo (el Espíritu) se convierte en ámbito que instaura y que realiza el mismo Cristo ofreciéndolo a los hombres. [26]

Con esto replanteamos todo el tema de la presencia de Dios en Jesús, distiguiendo en ella dos momentos: Jesús es, por un lado, el hijo de Dios; Jesús tiene, por el otro, el espíritu divino. Pensamos que la teología no ha reflexionado suficientemente sobre estos datos, aunque exista ya una obra fundamental que los plantea. Nos referimos al estudio de H. Mühlen, *El Espíritu santo en la iglesia* [27]. Utilizando como base sus planteamientos, presentaremos nuestra opinión acerca de las relaciones entre Jesús y el espíritu.

H. Mühlen piensa que la encarnación de Dios en Jesús no constituye el único principio de verdad del cristianismo. Si fuera así, la iglesia formaría simplemente la expansión del Cristo y los

25. El texto de la expulsión de los demonios (Mt 12, 28 y Lc 11, 20) alude a Jesús como instrumento al servicio del Espíritu. En los relatos del bautismo (Mt 3, 16-17 par) y nacimiento (Lc 1, 35; Mt 1, 18-25) está en el fondo una certeza semejante: el mesías, salvador, proviene del espíritu. Pero muy pronto, al menos desde el momento en que se atribuyen a Jesús las palabras del Bautista relativas al más fuerte que viene, se supone que es el mismo Jesús el que dispone del Espíritu, el que bautizará a los hombres en Espíritu santo y fuego (cf. Mt 3, 11 par).

26. Para precisar esta afirmación habría que estudiar cada uno de los sinópticos, y especialmente Lucas, mostrando que la vida de Jesús es el lugar donde el espíritu se ha hecho presente entre los hombres. Habría que fijarse especialmente en Mt 12, 18-21; Lc 4, 16-30; Hech 10, 38. En todos estos casos, el poder de Dios se identifica con la fuerza de Jesús; por eso Jesús, el que ha nacido del espíritu, podrá ser aquel que da el espíritu a los hombres.

27. Publicado en Salamanca 1974.

cristianos un momento de su cuerpo. De esa forma acabaría perdiéndose el valor de libertad de los diversos individuos (las personas) dentro de la iglesia [28]. El gran problema de la teología es, según H. Mühlen, las relaciones de Cristo y de la iglesia (encarnación y presencia del espíritu). Se trata de un problema, al mismo tiempo, eclesial y trinitario. La encarnación y la iglesia son distintas entre sí de un modo análogo a las dos procesiones divinas, es decir, como son distintos el Hijo y el Espíritu santo. [29]

> La misión del Espíritu santo en la naturaleza humana de Jesús es lo que la Escritura llama unción de Jesús con el Espíritu santo. Entre encarnación y unción no se puede hablar de una diferencia temporal sino lógica. Tal diferencia es, a nuestro parecer, fundamentalmente idéntica a la distinción entre encarnación e iglesia, en la medida en que la iglesia comienza verdaderamente por la unción de Jesús. [30]

El gran problema consiste, por tanto, en precisar la forma en que el espíritu depende del Hijo y constituye, al mismo tiempo, una entidad distinta y nueva. O traducido a términos eclesiológicos, mostrar que la unción (o efusión) del espíritu depende de la encarnación pero no se identifica simplemente con ella.

Todo esto supone que en el Cristo es necesario distinguir dos elementos: por un lado está la encarnación: Jesús actualiza en forma humana su función y ser de Hijo; por otro lado está la unción: Jesús recibe en su existencia humana el mismo espíritu que tiene en lo divino como el Hijo. Sólo así puede ser el «cristo».

Si por un imposible hubiera encarnación sin unción del espíritu no habría más que la asumpción de la naturaleza (historia humana) de Jesús en la persona (y realidad) del Hijo. El mundo seguiría sin cambiarse. Pero en la historia salvadora encarnación y unción están unidos. Jesús recibe como un hombre el espíritu de Dios; y lo recibe con la misma función unificante que el espíritu tiene en lo divino.

En la entraña del misterio trinitario, el Espíritu constituye según H. Mühlen, la unión de amor que liga al Padre e Hijo. A través de la encarnación, ese mismo Espíritu —sin dejar de ser divino— se convierte en la fuerza de amor que unifica a Jesús con los cristianos (y a los cristianos entre sí). Por estar ungido con

28. *Ibid.*, 224-242. Esa visión encarnacionista de la iglesia corre el riesgo de interpretar el hecho cristiano a partir de un modelo fisicista de la realidad, diluyendo la independencia de los hombres; pero su riesgo principal es que olvida el hecho del espíritu.
29. *Ibid.*, 247.
30. *Ibid.*, 248.

el Espíritu y por entregarlo a los demás, Jesús es Cristo y su existencia humana tiene valor de salvación para los hombres.[31]

Desde el primer momento de la encarnación la realidad humana de Jesús ha sido ungida en el espíritu. Por su muerte y por su pascua ese espíritu ha sido enviado a los hombres[32]. Por eso la iglesia es el misterio en que coexisten «la identidad (unidad) de la gracia increada (Espíritu santo) y la no identidad (distinción) de la gracia creada en el Cristo y en nosotros».[33]

Esta visión de Mühlen nos parece extraordinariamente valiosa aunque se encuentre poco matizada. Es valiosa porque pone en relación los dos misterios, el del Hijo y el Espíritu. Está poco matizada porque no distingue los momentos de presencia del espíritu (el AT, historia de Jesús y pascua); por otra parte, se halla unida a una visión inmanentista del misterio trinitario en que se parte de unos datos de dudosa dogmaticidad eclesial (la procedencia exclusiva del espíritu a partir del Padre e Hijo) y se disocia la inmanencia de Dios en su misterio y la presencia salvadora del Hijo y del espíritu en el mundo. Por todo eso, la intuición fundamental de H. Mühlen que separa encarnación de unción y fundamenta a la iglesia en el espíritu ha de ser elaborada a partir de sus bases bíblicas y estructurada sistemáticamente de una forma que sea más precisa y convincente.

Pensamos que todo nuestro estudio constituye un replanteo de este misterio. En primer lugar, la efusión del espíritu no es simplemente un don que sigue a la presencia de Dios en Jesucristo (encarnación). Como hemos visto, existe un primer pentecostés (del AT) que precede a la venida de Jesús y la origina. En segundo lugar, lo que se puede llamar presencia del espíritu en Jesús no es una especie de segunda bajada del espíritu que sigue a la venida de Jesús, el Hijo. El espíritu es sencillamente el ámbito de vida de Jesús, el campo en que se mueve su existencia, la verdad más radical de sus palabras, el poder de sus acciones...

Al hablar de Dios, dijimos que el espíritu era el campo de su acción, como un hálito de fuerza creadora (el seno maternal)

31. *Ibid.*, 274-281. Aunque son inseparables, H. Mühlen distingue netamente dos aspectos de Jesús: a) como Hijo es la persona que proviene del Padre y actualiza su misterio en forma humana; b) como el Cristo es el ungido por la fuerza del Espíritu para realizar su función salvadora. Al NT le interesan los dos aspectos, aunque se fija preferentemente en el segundo; por eso, más que una *huiología* (tratado del Hijo) nos ofrece una *cristología* (tratado de Jesús como el ungido por el Espíritu para realizar la obra de Dios sobre el mundo): *Ibid.*, 289 s.

32. *Ibid.*, 318.

33. *Ibid.*, 269, 273.

que le rodea y del que surge la existencia de los hombres. Como el hijo totalmente perfecto que ha surgido de ese seno, hablamos de Jesús, presencia personal concreta de Dios sobre la tierra. Pues bien, ahora sabemos que el ámbito de vida de Jesús (su entorno personal) lo constituye el mismo espíritu de Dios. Esta es la conclusión a que llegamos. Para entenderla plenamente y valorarla tendremos que esperar una visión más sistemática del tema. Antes de ello trataremos todavía del tercer pentecostés, la epifanía pascual del espíritu de Dios.

3. *La epifanía pascual del Espíritu*

El misterio primordial del cristianismo puede estructurarse de este modo: la presencia y actuar de Dios (su espíritu) se identifica con la presencia y actuación del Cristo. No hay dos campos de vida y realidad para los hombres, no hay dos fuerzas separadas, diferentes y absolutas. La experiencia de la iglesia ha descubierto que Dios y Jesucristo tienen (fundamentan y realizan) el único ámbito vital y vivificante del espíritu.

Esta comunión en el espíritu ha sido consumada por la pascua. Por una parte, Dios ha suscitado plenamente al Hijo, respondiendo a la pregunta abierta de su historia, haciéndole nacer a su verdad definitiva en el espíritu. Por otra parte, el Hijo ha recibido por la pascua los poderes de su Padre. Dios no se reserva absolutamente nada; todo lo pone en manos de su Cristo y desde ahora, uno y otro, en un encuentro de amor generador y de respuesta confiada, fundamentan (o suscitan) el campo de poder y realidad de lo divino (espíritu).

Con la pascua culminaba el hacerse de Jesús, el Hijo. En esa misma pascua se estructura, se define y se realiza el misterio del espíritu. El espíritu no es sólo el campo germinal del que procede el Cristo ni la fuerza y el sentido de su historia sobre el mundo. En esos dos estadios el espíritu se hace, va expresando su fuerza, se concreta. Pero sólo en el momento de la pascua se define de manera total y se realiza en forma plena.

La pascua se precisa según esto en dos vertientes. Por un lado, es el futuro (el nacimiento pleno) de Jesús, hijo de Dios y salvador de todos los humanos. Por el otro, es el principio del espíritu. Es espíritu es, por tanto, la fuerza por la cual Dios hace surgir al Hijo, es la respuesta del Hijo que realiza el beneplácito del Padre y es la misma hondura de ese encuentro. Tal es la segunda vertiente de la pascua.

Como encuentro del Padre y el Hijo, el Espíritu está plenamente realizado por la pascua. Pero siendo Jesús hermano nuestro (el hombre más auténtico) y siendo Dios el que se abre hacia la tierra, el campo del espíritu pascual en que los dos se hallan unidos vendrá a ser el fundamento de la vida de los hombres. Esto significa que mirando hacia nosotros la pascua de Jesús se ha traducido (se traduce) en forma de presencia del espíritu (pentecostés). [34]

Esta última versión se ha convertido prácticamente en norma dentro de la iglesia de occidente, tanto en el aspecto de vivencia litúrgica como de expresión teológica. La fiesta de pentecostés se ha condensado (está centrada) en la presencia transformante del Espíritu pascual que fundamenta y origina la vida de la iglesia. Traduciendo esta experiencia en teología se dirá que la tercera persona del misterio trinitario «procede del Padre y del Hijo».

¡Dios me libre de atentar contra el lugar que ocupa pentecostés en la liturgia! El espíritu en que vive nuestra iglesia es el que brota de la pascua (cruz y vida) de Jesús, el Cristo. Pero sería bueno no olvidar que el mismo Cristo nace en ámbito de espíritu y sentir que en el adviento de los pueblos que caminan, sabiendo o sin saberlo, hacía Jesús sigue actuando el espíritu latente y germinal en el AT.

No pretendo discutir en modo alguno el «filioque». Es indudable que el espíritu procede de Jesús, es como el ámbito de vida en que se expande. Sin embargo, una afirmación no es nunca exclusiva. Por eso puede asegurarse de igual manera que el Hijo procede del espíritu, pues surge en aquel campo de la acción (o la expansión) de Dios que conocemos con el nombre de espíritu divino. Entre el Hijo y el espíritu existe una causalidad mutua en la que cada uno de ellos origina al otro desde aspectos diferentes. De esto hablaremos en el próximo apartado. Aquí nos basta con haber trazado la dimensión pascual de la epifanía del espíritu. [35]

34. Para precisar las afirmaciones anteriores habría que estudiar la función pascual del espíritu en Lucas, Pablo y Juan. Con Pablo habría que afirmar que el Señor resucitado es (actúa como) espíritu (2 Cor 3, 17). Con Juan se debería añadir que el espíritu es la fuerza que el Jesús glorificado envía desde el Padre para revelar la gloria de Dios entre los hombres. Con Lucas tendríamos que estructurar los dos elementos del triunfo de Jesús, su presencia a la derecha del Padre y el envío del espíritu.

35. La presencia del espíritu en el mundo no destruye el ser del Cristo ni supone que ya ha muerto el Dios del AT. Por interpretar a Dios a la luz de la dialéctica hegeliana, T. Altizer, *Evangelio del ateísmo cristiano*, Barcelona 1972, 166 s, supone que en Jesús ha muerto la abstracción del ser divino; muere la

IV. EL ORIGEN DE JESUS EN EL TRASFONDO DE LOS SISTEMAS TRINITARIOS

Al formular de una manera conjunta el resultado a que nos lleva nuestro estudio debemos penetrar en los problemas trinitarios. Actualmente se ha dado un acuerdo general sobre ese tema: la trinidad de la inmanencia de Dios no se distingue de aquella que se expresa y actualiza en nuestra historia salvadora (economía). Lo diremos con palabras de K. Rahner:

> El logos cabe Dios y el logos cabe nosotros, el logos inmanente y el logos económico, son rigurosamente el mismo.
> La trinidad económica es la trinidad inmanente... Dios se comporta con nosotros trinitariamente y justamente ese comportamiento trinitario —libre e indebido— para con nosotros no es sólo una imagen o una analogía con la trinidad inmanente sino ella misma, bien que libre y comunicada por gracia.[36]

Partiendo de esta identidad radical, las formas de expresar de una manera sistemática el misterio pueden ser distintas. Por nuestra parte, y viendo el problema de una forma reducida y esquemática, podemos distinguir en general dos perspectivas: a) aquella que analiza los momentos de la revelación y prescinde, de manera primordial, de las personas (K. Barth; K. Rahner); b) aquella que concede importancia radical a las personas, de tal forma que estructura la misma realidad de la revelación como un encuentro (Ricardo de S. Víctor, H. Mühlen).

1. *Planteamientos no personalistas*

Llamamos no personalistas aquellos planteamientos en que a las distintas dimensiones de Dios (Padre, Hijo, Espíritu) se les

trascendencia separada y de esa forma se unifican Dios y el hombre. Sólo por eso, porque ha muerto Dios y porque el mismo Jesús ha desaparecido, puede surgir la epifanía del espíritu, es decir, la manifestación de la auténtica realidad humana en la que ya no existe oposición entre inmanencia y trascendencia, Dios y mundo. De esa forma se olvida que el espíritu es don de un Dios que vive y presencia de un Jesús que ha resucitado; se olvida que el espíritu (la vida nueva de los hombres) proviene del encuentro de Dios y de Jesús que se amplía y extiende poderosamente hacia los hombres.

36. *Escritos teológicos* IV, Madrid 1962, 125-127; cf. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en MS II, I, Madrid 1969, 370-371.

conoce con el nombre de «modos de ser» (K. Barth) o «formas de subsistencia» (K. Rahner) de la misma realidad de Dios que se revela (o autoexpresa). Desde esta base el empleo de concepto de personas y la imagen del encuentro interpersonal parece inapropiada.

En el campo protestante esta postura está ligada al nombre de K. Barth. La doctrina trinitaria ocupa según Barth el punto de partida en la dogmática, pues muestra al Dios que se revela de una forma soberana y absoluta, a través de tres momentos. [37]

Para expresar la realidad de los momentos del Dios que se revela Barth prefiere prescindir del viejo término persona y utiliza en su lugar una noción compleja: «forma de ser (*Seinsweise*; en francés *manière d'être*). Lo que se intenta precisar así es que Dios es Dios de tres maneras, como Padre, Hijo y Espíritu. El único Señor, Dios personal, existe de tres formas. Tal es para Barth el contenido de la revelación cristiana. [38]

Cuando pretende precisar el valor de esas formas de ser de lo divino, Barth acude sin cesar al mismo estudio del Dios que se revela. En unidad original, Dios es aquel que se revela (Padre), lo revelado (el Hijo) y la misma revelación (Espíritu) [39]. Esos modos no suponen nunca un más o menos en el ser de lo divino. Al contrario, es Dios mismo el que «se revela a la vez, como Padre, en su santidad y su misterio, como Hijo, en su misericordia y desvelamiento, y como Espíritu santo, en su amor y en la comunicación de sí mismo». [40]

Estas notas bastan para advertir el contenido del misterio trinitario en la doctrina de K. Barth. Nos interesa resaltar el hecho de que Dios sólo tiene un sujeto que se expresa de tres formas, un mismo «tú» que se revela (existe) de tres modos. Según esto, en Dios no hay lugar para un encuentro de personas, no hay amor ni comunión de corazones. Sólo hay tres formas de ser y de expresarse un mismo amor original, el único sujeto. [41]

37. K. Barth, *Dogmatique* I: *La doctrine de la parole de Dieu* I, II, Genève 1953, 9, 13. El fundamento de su postura es la afirmación de que Dios se revela como Señor (*Ibid.*, 13); la doctrina de la trinidad es la respuesta primordial a la pregunta en la que se intenta llegar a precisar la unidad del Dios que se revela (*Ibid.*, 18).

38. *Ibid.*, 61, 63.

39. *Ibid.*, 73.

40. *Ibid.*, 81.

41. Sobre el concepto de Dios en K. Barth, cf. E. Jüngel, *Gottes sein im Werden*, Tübingen 1965; G. Noller, *Trinitarische Eschatologie*, en *Auf dem Weg zu schriftgemässer Verkündigung*, München 1965, 76-99; H. Ott, *God*, Edinburgh 1974, 59-72. Crítica de la trinidad de K. Barth en H. Mühlen, en Varios, *Trinidad, ¿mito o misterio?*, Salamanca 1973, 173-175.

Relativamente semejante a la de Barth es la postura de K. Rahner: «El Hijo y el Espíritu constituyen las dos formas de la autocomunicación única de Dios» [42]. Dándose a sí mismo, Dios llega hasta el hombre tal como es en sí, como verdad que pronuncia (el Cristo) y como amor y aceptación de esa verdad (Espíritu). [43]

La verdad y el amor en que Dios se comunica forman parte de su esencia. No son mediaciones que utiliza para hablarnos. La doctrina cristiana sostiene que a través de estas formas de expresión (donaciones), conocemos al mismo ser divino de tal modo que ellas pertenecen a su esencia. [44]

En 1960, Rahner pensaba que la palabra persona, aun siendo inapropiada, era valiosa y necesaria para expresar los modos de la autocomunicación de Dios: «No disponemos de una que sea verdaderamente mejor, universalmente inteligible y menos expuesta a equívocos» [45]. Unos años después (1967) ha repensado su postura; Dios no tiene más que un único sujeto, una conciencia, de tal forma que en sentido moderno hay que afirmar que en Dios no existen tres personas sino una. Lo que antes se llamaba persona es preferible precisarlo de otra manera, utilizando por ejemplo el giro antiguo «forma distinta de subsistencia». Según eso, «la autocomunicación única de Dios único, tiene lugar en tres modos distintos, en los que se nos da a sí mismo el Dios único e idéntico... Dios es el Dios concreto en cada una de esas formas de darse, que naturalmente tienen unas relaciones mutuas entre sí, sin fusionarse modalísticamente. Si esto lo traducimos a la expresión de la trinidad inmanente resulta: el dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia». [46]

A nuestro juicio esta postura que defienden Barth y Rahner adolece de dos fallos radicales: a) aunque se afirme por un lado que el misterio de Dios en su inmanencia sea el mismo que aparece en nuestra historia (economía) se supone demasiado simplemente que el espíritu y Jesús son modos, formas de expresión de manera que no alcanzan verdadera autonomía; b) esa visión ignora o deja de lado, la persona (realidad, conciencia) de Jesús, el Cristo. Veamos.

Rahner y Barth estudian el misterio trinitario a partir del absoluto (el Dios que se revela o autodona). Desde esa base el

42. K. Rahner, *El Dios trino*, en MS II, I, Madrid 1969, 417-418.
43. *Ibid.*, 428-429.
44. K. Rahner, *Escritos de teología* IV, Madrid 1962, 133; *El Dios trino*, en MS II, I, 429-430.
45. *Escritos de teología* IV, 135.
46. *El Dios trino*, en MS II, I, 432-441.

Hijo y el Espíritu serán siempre las formas que Dios tiene de expresarse o de donarse. Son función de Dios y nunca alcanzan verdad propia, autonomía. Ciertamente, Barth y Rahner se defienden contra todo modalismo. Sin embargo, estudiando sus posturas desde fuera no parece tan seguro que superen el peligro. Para ellos el verdadero Dios es uno (una conciencia y un sujeto); lo que llamamos las personas corre el riesgo de identificarse con los modos que ese Dios tiene de darse.

Junto a ese peligro del modalismo se presenta el riesgo principal. Pensamos que esa forma de expresar la trinidad no hace justicia al ser del Cristo. Si es que puede introducirse en lo divino la experiencia de persona es evidente que debemos aplicarla a Jesucristo. Jesús tiene conciencia. Reza al Padre, ama a los hombres y realiza el misterio salvador sobre la tierra. Desde Jesús como persona debemos acudir al Padre y precisar si le podemos aplicar el mismo término. Desde aquí, a partir de la verdad absolutamente radical del encuentro de Jesús y el Padre, tenemos que plantear todo el problema trinitario. Esto es lo que nosotros hemos supuesto de algún modo en todas las páginas anteriores. Es lo que expresamos a continuación de una manera esquemática, utilizando los principios teológicos de autores como Ricardo de San Víctor, H. Mühlen, etc.

2. *Planteamientos personalistas*

El punto de partida en la visión del misterio trinitario no es, por tanto, la expresión o donación de Dios. Es la persona del Cristo que revela a Dios y, al mismo tiempo, se mantiene unido a él en un abrazo de amor que nunca cesa. Precisamente en este amor se da el principio y fundamento de todo amor cristiano que presupone pluralidad de personas.

Desde aquí explica Ricardo de San Víctor el misterio trinitario. Dios es caridad y no puede estar cerrado, mirándose a sí mismo. Cuando manda a los hombres que se amen no lo hace con palabras; les señala su ejemplo y les indica que lo sigan. Dios es caridad y eso supone que se abre. No es bastante que Dios ame desde fuera a las personas de este mundo. Si es que Dios es caridad se debe dar en Dios amor interno, encuentro de personas que se donan mutuamente. Por eso el Padre hace surgir de su misterio al Hijo, entregándose a él de una manera ilimitada; el Hijo vuelve en amor ilimitado al Padre. Ambos expresan su verdad en forma de entrega y comunión en que se unen uno al otro.

Ricardo añade que el amor de dos no puede ser perfecto. Aislados en su amor el Hijo y el Padre formarían un pequeño centro de egoísmo. Porque se aman de manera perfecta y sin frontera, constituyen (son) origen del Espíritu. El Espíritu santo no es sólo el vínculo que une Hijo con Padre. Ambos se encuentran directamente unidos, no precisan para ello de tercero. Pero estando los dos solos no completan (no realizan) la exigencia del amor perfecto. Sólo al entregarse los dos hacia un tercero manifiestan que se aman entre sí de modo pleno. [47]

Estas reflexiones de Ricardo pueden servirnos de punto de partida aunque pensamos que es preciso superar tres deficiencias principales: a) en primer lugar, no puede hablarse en Dios de tres personas distintas que se aman. La unión de amor incluye más bien al Padre-Hijo de tal forma que el espíritu es la misma fuerza y vida del encuentro; b) también juzgamos que el símbolo de amor matrimonial debe emplearse con cuidado sumo, de tal forma que Jesús, hijo, no venga a situarse en el lugar de esposa de su padre; c) ese amor trinitario de que hablamos no consiste en una especie de unión de dos aspectos trascendentes del ser de lo divino; es el amor hondo y concreto entre Jesús y el Padre. De cada uno de estos rasgos del problema hemos de hablar en lo que sigue, retomando afirmaciones que ya han sido anteriormente planteadas y citando a los autores que juzgamos más característicos.

El primer problema es ¿dos o tres personas? K. Barth y K. Rahner nos decían que Dios es personal en su unidad de tal manera que es mejor abandonar el término persona al referirnos a sus modos de ser (Padre, Hijo y Espíritu). En el extremo antagónico se hallaba Ricardo de San Víctor afirmando que el amor que es Dios no se realiza si no existen tres personas o sujetos que se aman. [48]

Entre esas dos posturas, sin ningún tipo de afán de concordismo sino siendo simplemente fieles al misterio revelado y a la vida de la iglesia, pensamos que es preciso afirmar que en Dios existen, absolutamente hablando, dos personas: Padre e Hijo. Del Hijo no tenemos ningún tipo de problema al afirmar que es personal. Le hemos hallado en Jesús de Nazaret y hemos podido

47. Ricardo de San Víctor, *De trinitate* (ML, 196, col. 916 s; ed. francesa de J. Ribaillier, Paris 1958, 136 s); cf. J. Pikaza, *Notas sobre la trinidad en Ricardo de San Víctor*: EstTrin 6 (1972) 78-79.

48. En España ha radicalizado esta última postura B. Lahoz, *La actividad divina ad extra*, en *Cuadernos de teología*, Madrid 1951-1953; *El destino humano en el realismo introspectivo*, Madrid 1963.

advertir no solamente que ha tenido todo aquello que a los hombres les hace ser personas sino también que es la persona más perfecta; es el lugar donde nosotros podemos aprender a descubrir lo propiamente personal: la libertad, el encuentro con los otros, la abertura hacia el misterio trascendente.

Si del Hijo sabemos que es persona por haberle visto entre nosotros como un hombre, lo podemos afirmar de igual manera de Dios Padre pues Jesús le ha dirigido su palabra como a Padre que es persona. La teología cristiana en general ha presupuesto demasiado fácilmente que se puede demostrar lo personal de Dios; su libertad, conciencia, autonomía. Nosotros nos hallamos en postura más escéptica. Pensamos que no es fácil conocer si Dios nos ama; no es sencillo saber si es diferente del trasfondo general del ser, de la materia primigenia, del mundo en su conjunto. En otras palabras, sin Jesús no conocemos si es que Dios existe y es persona. Pues bien, ahora que somos de Jesús y confiamos en su obra y su mensaje descubrimos de verdad: «Dios es persona». Dios es persona porque envía a Jesús sobre la tierra, le sostiene en el camino como un Padre y le recoge en el momento de la muerte. Es persona porque Jesús le ha dirigido la palabra, ha confiado en su bondad y se ha sentido seguro en su promesa. El evangelio, el NT en su conjunto, nos transmite una palabra de reino y salvación que nos cimenta en la existencia y nos dirige hacia el futuro. Sin embargo, el centro en el que todo está apoyándose es el hecho de que Dios envía al Cristo y Cristo le responde. Por eso, la personalidad de lo divino se realiza para nosotros de una forma concreta y real en el encuentro de Jesús y el Padre.

Hijo y Padre son personas al hallarse internamente dirigidos uno a otro. Son personas de manera distinta: el Padre en su misterio trascendente; el Hijo desde el mismo interior de nuestra historia. Pero ambos se aman de tal forma que cada uno encuentra en el otro el centro de su vida. Ese amor en que uno tiene todo desde el otro y le devuelve su existencia y ambos son en el encuentro es el misterio original de lo divino.

Del Espíritu santo no puede afirmarse, a nuestro juicio, que es persona. Quizá será mejor llamarle el ámbito de amor en que se unen Hijo y Padre. Y si decimos que es persona hay que añadir que su función no es formar otro tercer sujeto en lo divino sino unir a las personas. Más que persona habrá que confesar que es encuentro personal, el poder vivificante de Dios Padre del que brota el Hijo y la fuerza del amor con que Jesús retorna al Padre realizando su exigencia sobre el mundo. Siendo ese poder de unión

creante del Hijo y el Padre, el Espíritu es la fuerza de unión de los cristianos (de los hombres) que caminan hacia el reino. Pero de esto hemos hablado de manera suficiente al estudiar el espíritu en la Biblia. [49]

Desde aquí debemos plantear nuestro segundo problema. Nos estamos refiriendo al símbolo de amor que empleamos al tratar del encuentro trinitario. Parece lógico que el signo de amor sea el matrimonio. Pues bien, utilizando esa visión en occidente la exigencia del *filioque* hará que Cristo (el Hijo) venga a precisarse como esposa que en unión con Dios es el origen del Espíritu santo. De esta forma, las palabras de amor en que se unen Hijo y Padre en el discurso de la cena de san Juan se entienden en un fondo de esponsales.

La dificultad de esta visión estriba en que la esposa no procede del marido pues los dos fueron extraños antes de encontrarse en matrimonio. Sin embargo, esa objeción no ha sido insuperable. Es más, ayuda a centrar bien el problema. Dentro de una sociedad patriarcal, el matrimonio paradigmático ha sido el del principio: Adán y Eva. Adán es a la vez padre y esposo. Es padre de Eva que ha surgido de su entraña y es esposo que con ella tiene prole.

Esta comparación le parece a Ricardo de San Víctor plenamente adecuada. Adán engendra a Eva de una forma exclusiva e inmediata, como el Padre hace surgir al Hijo de su seno. Pero Adán no puede ya engendrar a Set, el hijo, si no tiene el concurso de su esposa, Eva. De igual forma, unidos Hijo y Padre en lo divino, como esposos, son origen del espíritu. [50]

Sin llegar a ese detalle Mühlen piensa que el encuentro de amor del matrimonio constituye el símbolo mejor para expresar la unión divina, aquel *nosotros* en que el Padre y el Hijo se autoimplican. El matrimonio es, según Mühlen, «un acto de autodonación, de autoentrega que cada uno debe realizar hacia el otro». No basta que una de las partes diga: «Te amo». Es necesario que la otra le responda: «Y yo te amo». El proceso de la unión nunca suprime la contraposición de las personas, ni engendra «una mezcla o fusión en una tercera persona en la que ambas

49. Se advertirá que hacemos nuestra en gran medida la postura de H. Mühlen, *El Espíritu santo*, 255, que ha definido al Espíritu como la persona en dos personas, es decir, la misma unión de Jesús y el Padre: cf. su obra *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1966, 136 s.

50. Cf. Ricardo de San Víctor, *De trinitate* (ML, 196, col. 953); E. J. Ribaillier, Paris 1958, 201-202. El mismo Tomás de Aquino ha utilizado esta comparación en *STh* 1, 36, 3, ad 1; cf. F. K. Mayr, *Trinitätstheologie und theologische Antropologie*: ZTK 68 (1971) 427-477, cf. 454-455.

hubieran desaparecido». Las dos se unen siendo, al mismo tiempo, diferentes.[51]

El matrimonio no es nunca exclusivamente «mío» o «tuyo». Es nuestro. El «nosotros» que en el caso del matrimonio puede corporalizarse en los hijos expresa la unión en la que dos personas superan las distancias y se unen de manera plena. Ese nosotros del Hijo y del Padre (persona en dos personas) que aparece reflejado en la unión del matrimonio es el Espíritu santo.

Sin negar la validez que el signo de la unión matrimonial ofrece en el estudio del misterio trinitario, nos parece que debemos ser más cautos al fijar las relaciones. La manera en la que H. Mühlen y Ricardo de San Víctor simbolizan este encuentro nos parece extremadamente peligrosa por dos causas diferentes: a) Si hay algo que sea sagrado en la palabra del NT es la experiencia en la que el Cristo (Jesús de Nazaret) se nos presenta como el Hijo; hacer que el Hijo venga en conclusión a ser esposa de su Padre nos parece no solamente antibíblico sino también irreverente. Si se intenta utilizar una figura de amor de nuestra tierra al indicar el contenido del misterio está a la mano el simbolismo: el hijo y padre. ¿Es que ese amor no es digno, creador y unificante? b) De acuerdo a una impresión que ha estado latente en nuestro estudio si es que debe utilizarse el signo del amor de unos esposos parece preferible referirse a la unidad original y creadora de Dios y del espíritu. Así se entenderá mejor lo femenino de Dios en el espíritu y podrá decirse hasta el final que «Jesucristo es hijo de Dios Padre».[52]

Al referirnos a la epifanía del espíritu en el AT hemos hablado del aspecto creador y materno de la *ruaḥ*. Dios es Padre primordial y trascendente que origina vida sobre el mundo sin perder su libertad y autonomía. Pero el Padre habita siempre en ámbito de espíritu: está lleno de hondura germinal y creadora, es campo de existencia, es seno en que madura el ser del cosmos. Precisamente de ese seno surge el Cristo. Dando un paso más, podríamos afirmar que sin dejar de ser la «paternidad original» (el Padre) en Dios existe, al mismo tiempo, la «maternidad hipostática» del espíritu.[53]

51. H. Mühlen, *El concepto de Dios*, en varios, *Trinidad, ¿mito o misterio?*, Salamanca 1973, 175-176.
52. *Ibid.*, 176-179. Una visión del problema desde la perspectiva antropológica en F. K. Mayr, *o. c.*, 455.
53. Cf. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, 238-239; P. Eudokimov, *La mujer y la salvación del mundo*, 236 s.

Siguiendo en esta línea, K. Mayr ofrece observaciones importantes. El espíritu traduce, según Mayr, una experiencia matriarcal de Dios que no se puede articular de una manera lógica a través de la visión patriarcal y masculina de persona. La vivencia del espíritu se tiene que expresar en formas maternales de tal modo que la hondura radical de Dios se intuya a través del «hombre pleno», de varón-mujer que es símbolo divino en Gén 1, 27. La trinidad de Dios *Padre-Espíritu-Hijo* se podría volver más luminosa al reflejarse en la trinidad original de nuestra vida humana: paternidad, maternidad y filiación.

Esta visión de Mayr en la que el Padre y el Espíritu se unen de una forma cercana al matrimonio y constituyen el origen de Jesús (el Hijo) nos parece mucho más valiosa que la otra en la que el Hijo viene a ocupar puesto de esposa. Por lo menos en esta segunda comparación se han respetado mejor los datos bíblicos; el Padre es Padre, el Hijo es siempre el Hijo, y el Espíritu aparece en una de sus funciones primordiales, como principio de la vida y del Mesías.

Con esto pasamos al tercero de los problemas que suscita Ricardo de San Víctor. Nos referimos al sentido del amor en que se unen Padre e Hijo. En los sistemas trinitarios de estructura clásica el encuentro de amor es inmanente (se realiza en el misterio del ser original) en el principio trascendente del ser de lo divino. La venida de Jesús al mundo es un momento posterior que expresa el ser del Hijo en forma de este mundo. Sin embargo, ahora sabemos que es preciso unir esa inmanencia de Dios y su presencia salvadora (economía). ¿Cómo? A nuestro modo de ver, esa unión se ha realizado simplemente en el amor en que se abrazan el Padre (trascendente) y Cristo (un hombre de la tierra). En esa mutua implicación de Dios y Cristo se realiza la unión de economía e inmanencia.

En toda esta visión hemos partido de un dato que juzgamos primordial: el amor en que se fundan, se realizan y se expresan Hijo y Padre. Hemos pensado que este amor en el que Cristo brota de Dios Padre, cumple su misión sobre la tierra y al morir es asumido pascualmente por el Padre, es el cimiento y la verdad original del cristianismo. Aquí tenemos la verdad de las personas que se encuentran (Hijo y Padre). Y tenemos el encuentro en el amor que es el Espíritu santo. Por eso toda explicación en que se intente llegar hasta el misterio trinitario debe reflejar la realidad, implicaciones y sentido de este encuentro.

Esa unión de amor pone en contacto el misterio trascendente de Dios y la verdad del hombre (y de la historia). Dios es Padre

revelándose en el Cristo (el mundo). El mundo existe porque tiene en Cristo su cimiento de unión con lo divino. Desde ahora la realidad de Dios (su trascendencia) está ligada de manera esencial a la persona de Jesús, en nuestra historia. Y esa historia participa por Jesús del ser de lo divino. La unión que por Jesús se ha realizado entre inmanencia (mundo) y trascendencia (lo divino) constituye la esencia del espíritu (Dios abierto al hombre y hombre abierto, al mismo tiempo, a Dios y a su futuro).

Utilizando una terminología conocida, añadiremos que la inmanencia de Dios (su ser en sí) se identifica con su ser para nosotros (es decir, su economía). Por medio de Jesús, en el espíritu, Dios no se limita a visitar el mundo desde fuera; no ha pasado entre nosotros como pasa un caminante o como un simple amigo que se goza en ofrecernos algunos de sus dones. Dios «es» como ha venido (como viene por Jesús en el espíritu). Dios «viene» como es. Eso supone: Dios «es» Padre que viene en Jesús a nuestro mundo; Dios es Jesús, hombre del mundo y es, en fin, la fuerza que Jesús nos deja, Espíritu santo.

Esta identidad entre inmanencia (Dios en sí) y economía (su presencia) suscita el inmenso problema de entender (separar sin disociar) eternidad y tiempo. Más que hablar de un tipo de eternidad intemporal, habría que acudir a una visión de Dios como principio sin principio, origen radical de todo ser y fundamento de la vida y de la historia. Dios no es eterno por estar fuera del tiempo sino porque sostiene (ofrece consistencia y realidad) al tiempo.

Pero Dios no sostiene al tiempo simplemente desde fuera (las raíces o la meta de la historia). Dios sostiene al tiempo desde dentro, le ofrece apoyo y solidez en Cristo y lo precisa en el espíritu a manera de camino hacia la vida (pascua). Por eso, la trinidad que es fundamento original del tiempo no se encuentra simplemente alejada de la historia. Ciertamente, se halla fuera (en el principio) por el Padre. Pero, al mismo tiempo, se halla dentro como base y fuerza de su camino (Cristo y el espíritu).[54]

54. Se puede preguntar: si no hubiera creación, ¿no habría trinidad? A esa pregunta la teología no puede responder directamente. Sabe que no es la trinidad (Dios, Jesús, Espíritu) la que se apoya en la creación sino que es, al contrario, el tiempo (y creación) el que existe (tiene realidad) como expansión del misterio trinitario. Lo que nos importa es esto: el Padre, Jesús y el Espíritu son Dios (el fundamento original) y constituyen la raíz, el centro y el sentido de toda nuestra vida. Fuera de eso no existe, ni para la adoración ni para la especulación, Dios alguno.

Si por eternidad se entiende el hecho de que el Cristo y el Espíritu se encuentran, con Dios y desde Dios, en el fondo de toda realidad; si es que se afirma de

3. *Trinidad y díadas. La realidad del Espíritu*

Como punto de partida ontológico del misterio trinitario hemos de ver necesariamente al Padre. Desde el Padre hay que trazar las diferentes unidades que podemos llamar díadas.

Hay dos tipos de díadas. Una es la *díada personal* del Padre-Hijo en que se basa todo el misterio trinitario. Y otras son las *díadas ambitales* que están constituidas por el Padre-espíritu y el Hijo-espíritu. Conocer plenamente el misterio de Dios supone, al menos de manera esquemática, precisar el sentido de estas unidades originales de tipo dual.

La díada absoluta es la que forma en encuentro personal el Padre-Hijo. El Hijo proviene del Padre pero tiene realidad y autonomía. Ambos se unen, como ya hemos dicho, haciendo que inmanencia y trascendencia, ser de Dios y economía salvadora, eternidad y tiempo se impliquen mutuamente uno en el otro. Tal es la díada absoluta y personal; en ella se implica el Espíritu como fuerza y verdad interna del encuentro.

Al plantear desde el espíritu el misterio trinitario se precisan las dos díadas ambitales. Las conocemos de esa forma porque más que del encuentro o del amor de dos sujetos se trata de la misma realidad activa de un sujeto que origina en torno suyo como un ámbito o un halo de presencia. Trataremos, en primer lugar, del Padre y desde el Padre de Jesús, el Hijo.

La díada Padre-espíritu refleja el ser activo de Dios. Dios no es sólo origen trascendente de las cosas (Padre); es el ámbito de vida en el que surgen (el espíritu). Por eso el Padre nunca existe sin el halo (fuerza originante) del espíritu. Ni existe espíritu sin Padre. [55]

ese modo que Cristo y el Espíritu se asientan en el mismo ser de lo divino y forman parte de su hondura hay que decir que son eternos. Al precisar eso no se indica que existieran en un «tiempo» anterior al ser del mundo; no se trata aquí de un antes y un después entendidos de manera cronológica. Interesa de manera primordial el hecho de que Cristo y el Espíritu se encuentran en el fondo (en la raíz divina) de los vivientes, de tal forma que todo lo que existe se halla en dependencia con respecto a ellos. Cristo y el Espíritu no son algo que brota de la nada. Surgen de Dios y constituyen la expansión de su misterio. Están en Dios y desde Dios lo fundamentan todo. Por eso participan de la misma hondura de Dios, de tal manera que todas las restantes cosas adquieren realidad y consistencia al sostenerse en esa hondura.

55. Si sólo existiera este nivel del Padre que se manifiesta sería difícil conceder autonomía al ámbito del espíritu. Nos encontraríamos en la misma situación del AT y el espíritu sería una manera de expresar la actividad de Dios, su hondura y su presencia entre los hombres.

La díada ambital Hijo y espíritu suscita unos problemas mucho más intensos. En primer lugar, el Hijo surge de ese campo de presencia ambital de Dios que es el espíritu; en segundo lugar, el Hijo llena y actualiza en su existencia humana toda la presencia del espíritu; y en tercero, por el triunfo de la pascua el Hijo viene a ser la fuente y emisor de esa presencia del espíritu.

Esto nos indica que las relaciones entre el Hijo y el espíritu han de ser mucho más claramente matizadas que aquello que supone la palabra del símbolo latino «filioque», a no ser que completemos su sentido por aquella otra palabra, más antigua del «incarnatus est de Spiritu sancto» que aparece en el símbolo Niceno-Constantinopolitano (DZ 86). Debemos afirmar de forma paralela: el Hijo procede del Padre por (o en) el espíritu; y el espíritu proviene del Padre por el Hijo.[56]

Se nos objetará que el espíritu procede del Padre y del Hijo en el misterio de la inmanencia de Dios mientras que el Hijo nace del espíritu solamente en el plano de la economía salvadora (Jesucristo). Después de todo lo que hemos afirmado, esta objeción nos parece improcedente. Si Dios en sí se identifica con el Dios de nuestra historia salvadora es necesario confesar que el Hijo nace del Padre en el espíritu no sólo en la presencia económica (en el mundo) sino igualmente en el mismo misterio original de lo divino. El Hijo nace en el espíritu. Es precisamente el ámbito de amor de Dios, el Padre, el que suscita su persona. De ese campo germinal de ser proviene el Cristo como el Hijo.

En este origen de Jesús tenemos dos causalidades. *Una personal*, del Padre que le da su realidad, le atiende en el camino y le ama. *Otra ambital*: Jesús germina y nace en ese campo de amor (original, fundamentante) del espíritu. Surgiendo en ese plano, hay que añadir que, hablando estrictamente, el espíritu no es madre de Jesús. No es madre porque carece de una personalidad independiente, distinta de Dios Padre. No es madre porque el mismo espíritu en que el Cristo ha recibido la existencia viene a ser después espíritu del Cristo.

Esto significa que el espíritu que ha sido origen de Jesús se viene a convertir en algo suyo. Y con esto pasamos de la causali-

56. Los teólogos orientales son propensos a defender esta doble perspectiva de la causalidad mutua entre el Hijo y el Espíritu, aunque tienden a aplicarla de manera exclusiva a la economía salvadora, suponiendo que en la inmanencia de Dios ambos proceden del mismo Padre: cf. S. Bougakov, *o. c.*, 239-240, 248-249; P. Eudokimov, *o. c.*, 236-237, nota 42.

dad ambital a la personal. Cristo es principio del espíritu de un modo semejante a como un hombre (una persona) irradia amor, fuerza de vida en su contorno.

Ahora volvemos a descubrir que lo propio del espíritu consiste en ser el campo de amor en que se encuentran Dios y Cristo; es la fuerza de Dios de la que el Cristo nace (y resucita); es el amor que el Cristo nos ofrece desde el Padre. Ya no existe el Padre solo ni tampoco el Cristo. Existe de manera primordial la fuerza de su encuentro.

Para aquellos que están acostumbrados a ver la realidad a través de las categorías tradicionales, el espíritu se mostrará vacío, puramente nominal y deletéreo. Sólo existen para ellos substancias y sujetos. Nosotros pensamos que la categoría original de la realidad es el *sujeto,* la persona que es capaz de suscitar un campo de amor en el entorno, al darse de una forma creadora a otras personas. Pero añadimos que ese *campo de amor* es igualmente original. No se confunde con ninguno de los sujetos aunque no pueda existir sin ellos. Es algo que está ahí, un campo de ser en el que pueden entrar otras personas, una fuente de vida, un don, es gracia.

De ese campo de ser que es el espíritu sabemos directamente poco. Podemos afirmar que es el poder del amor en que se unen Hijo y Padre. Añadimos que es real, la fuerza misma del amor de Dios que actúa por el Cristo y fundamenta la existencia de la iglesia. Damos un paso más y precisamos: el espíritu es el Dios que nos envuelve como seno original de vida, de promesa y de misterio.

Pero diciendo todo eso, ¿no corremos el riesgo de perdernos en un vago misticismo impersonal? De ninguna forma. Si negamos que el espíritu se pueda concretar como tercera conciencia personal junto a Jesús y junto al Padre, tenemos que añadir que el espíritu es real (la validez, fuerza y misterio del ámbito divino del encuentro en el que Dios y Cristo están unidos y se vienen a mostrar como el principio de la nueva realidad de nuestro mundo). Tenemos que añadir que actúa de manera personal, pues viene de Jesús y nos dirige al Padre.

Pero en todo esto no podemos llegar a una certeza decisiva. La trinidad no constituye simplemente un misterio de la fe que nos debemos esforzar por entender con nuestra mente. La trinidad es misterio del amor, de tal manera que sólo en el amor se entiende que el espíritu es real, la realidad de aquel encuentro que es la fuerza transformante de la tierra. La trinidad es, finalmente,

misterio de esperanza: no conocemos todavía al Padre, ni sabemos de verdad qué es el espíritu; pero intentamos vivir según Jesús y confiamos en que un día llegaremos a entenderlo.

Si quisiéramos resumir lo que hemos dicho en dos sentencias habría que añadir: el ámbito en que mora (tiene realidad, vida y futuro) la existencia de los hombres no es el ser de la materia que se hace, ni la vida que progresa de una forma evolutiva, ni siquiera la cultura de los grandes pueblos; la existencia de los hombres mora, nace y tiene realidad, dentro del campo del espíritu de Dios que Cristo ha suscitado para el mundo.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

GÉNESIS
1: 292
1, 1: 416
1, 1-2: 90, 291
1, 27: 501
2, 7: 291
3: 444, 449, 464
3, 13-15: 450
3, 15: 449
6, 1-4: 74
6, 2: 206
8, 1: 90
12, 3: 356
12, 7: 355, 356
13, 15: 355
15, 1-4: 279
15, 6: 355
17-18: 333
17, 7: 355
17, 15-22: 279
17, 17: 334
18, 9-15: 279
18, 10-12: 334
21, 1-7: 279
21, 17-18: 71
24, 7: 355
37, 9: 446

EXODO
3, 2-3: 71
3-4: 333
3, 11: 334
3, 13: 334
4, 22 s: 206
7, 11: 85
8, 15: 88, 93
14, 19: 71
20, 2: 97, 345

DEUTERONOMIO
5, 6: 97, 345
18, 15: 260
18, 15-18: 63, 192
32, 6: 106

JUECES
3, 10: 90
6: 333
6, 11-12: 71
6, 15: 334
6, 34: 90
11, 29: 90
13: 333
13, 2-25: 279
13, 5: 279

1 SAMUEL
1, 1-28: 279
8, 7: 407
11, 6: 90

2 SAMUEL
7: 191, 233, 280
7, 10-14: 281
7, 12-16: 386
7, 14: 106, 206-208, 281
7, 16: 233

1 REYES
17-22: 91
18, 30-39: 60

2 REYES
1 s: 91
1, 8: 44
2, 1 s: 60

1 CRÓNICAS
17, 13: 106
21, 1: 72
22, 10: 106
28, 6: 106

TOBÍAS
13, 4: 106

2 MACABEOS
2, 1-8: 64
11, 3-8: 106

JOB
1: 72
1, 6: 206
14, 1: 33
26, 13: 437
27, 3: 291
28: 241
32, 8: 291
33, 4: 90, 291
38, 7: 206

SALMOS
2: 192, 281
2, 7: 106, 206-208, 228, 260, 262, 265, 267, 280, 281, 376, 454
2, 9: 452
20: 192
22: 145
22, 2: 146
22, 11: 146
22, 23-32: 147
29, 1: 206
33, 6: 90, 291, 416
68, 6: 106
72: 192
82, 6: 406
89: 192
89, 4 s: 233
89, 7: 206
89, 27: 106, 206, 208
104, 30: 291
110: 280
110, 1: 201, 222, 227
118, 28: 146
147, 18: 291

PROVERBIOS
8, 22-31: 241
8, 23: 241

CANTAR DE LOS C.
6, 10: 446

SABIDURÍA
3, 13 s: 207
5, 3 s: 207
8, 4: 241
9, 9: 241
14, 3: 107

ECLESIÁSTICO
23, 1: 107
23, 4: 107
24, 9: 241
48, 10: 60, 61, 192

ISAÍAS
1, 2: 206
1, 22-23: 289
4, 2-6: 46
6, 8-16: 217
7, 10-16: 191
7, 14: 202, 280, 286, 289, 323, 325, 332, 333, 446
9, 1-16: 192
9, 5: 448
11: 266, 267
11, 1: 233
11, 1-2: 91, 292, 293
11, 1-9: 192
26, 16-27, 1: 445
26, 17-18: 445
26, 18: 445
27, 1: 437
30, 1: 206
35, 5-6: 51
37, 3: 444
40, 3: 44
40, 9: 145
42, 1: 260, 262, 263, 265, 267
54, 1: 283
55, 10 s: 416
58, 1: 145
60, 19-20: 446
61, 1-2: 91, 292
63, 15-16: 106
64, 7: 106
66, 7-8: 444

JEREMÍAS
1, 5 s: 407
3, 4: 106
3, 19: 106
3, 22: 206
4, 31: 445
6, 23-24: 444
13, 21: 444
22, 23: 445
23, 5-6 192
31, 6: 145
31, 9: 106
31, 15: 325

EZEQUIEL
1, 4-28: 184
29, 3: 437
36, 25-27: 91, 292
37, 6: 91, 292

DANIEL
2, 31-45: 182
7: 182-184
7, 1-8: 182
7, 9-14: 182
7, 13: 183, 221
7, 13-14: 218
7, 27: 183

OSEAS
2, 16 s: 44
11, 1: 206, 325
11, 3-8: 106

JOEL
2, 21-27: 332
3: 160
3, 1-2: 91, 292
4: 160

MIQUEAS
4, 9-10: 445
5, 1-2: 386
5, 1-3: 325
5, 1-4: 192
5, 2: 326, 446
5, 2-4: 192

SOFONÍAS
3, 14-17: 332

ZACARÍAS
3, 1-9: 72
6, 9-14: 194
9, 9: 332

MALAQUÍAS
1, 6: 106
2, 10: 106
3, 1 s: 60, 192
3, 1-3: 61
3, 22-24: 60
3, 24: 60

LITERATURA APOCRIFA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

LIBRO DE LOS JUBILEOS
10-11: 75

VITA ADAE ET EVAE
17, 1: 74

1 ENOC
6 s: 74
6-13: 75
6-36: 74
12, 16: 396
37-71: 183
46: 183
48: 183
48, 10: 193
49: 184
49, 3-4: 292
51: 184
52, 4: 193
53: 184
56, 5-8: 184
58: 184
62, 2: 292
62, 3-4: 184
62, 5-12: 184
63, 6-8: 184
105, 2: 207

2 ENOC
29, 4-5: 74
30, 18: 74

TESTAMENTO DE LOS 12 PATRIARCAS
Testamento de Leví
4, 2: 207
18: 194
18, 6: 207
18, 7: 292
Testamento de Judá
24: 194
Testamento de Neftalí
5: 446
Testamento de Benjamín
3: 75

4 ESDRAS
7, 28: 207
13, 32: 207
13, 37: 207
13, 52: 207
14, 9: 207

SALMOS DE SALOMÓN
17: 46, 193,200
17, 5: 193
17, 6-22: 193
17, 23: 193
17, 23-24: 193
17, 23-27: 193
17, 36: 193
18: 200
18, 6: 193
18, 8: 193

LITERATURA QUMRAMICA

REGLA DE LA CONGREGACIÓN (1QSa)
2, 11: 107, 207, **281**
2, 12 s: **194**

LIBRO DE LAS BENDICIONES (1QSb)
5, 20 s: 194

DOCUMENTO DE DAMASCO (CD)
7, 18 s: 194
19, 7 s: 194

SALMOS DE ACCIÓN DE GRACIAS (1QH)
1, 21-23: 282

3, 1-18: 449
3, 3-18: 448, **449**
3, 7-13: 448
3, 10: 282
7, 6 s: 282

FLORILEGIUM (4QFlor 1)
10-12: 207
10-14: 107
12: 281

NUEVO TESTAMENTO

MATEO
1: 24, 26, 29, 32, 199, 202, 268, 282, 285, 319, 320, 321, 326
1-2: 23, 24, 202, 287, 313, 320, 387
1, 1: 202, 317, 319, 321
1, 1-17: 24, 25, 322
1, 1-4, 11: 320
1, 1-4, 16: 318, 319, 329
1, 2-16: 321, 322,
1, 3: 30, 321
1, 5: 30, 321
1, 6: 30, 321
1, 16: 202, 321, 322
1, 17: 321
1, 18: 202, 284, 287, 290, 322
1, 18-20: 294
1, 18-25: 24, 270, 272, 278, 282, 286, 287, 288, 289, 293, 299, 301, 303, 321, 322, 324, 325, 326, 488
1, 18-2, 23: 320,325
1, 18-2, 29: 320
1, 20: 202, 287, 290, 322
1, 20-21: 295
1, 20-23: 290
1, 21-23: 287, 324
1, 21-25: 24
1, 22-23: 202
1, 23: 245, 295, 327
1, 25: 33

2: 24, 202, 319, 320, 325-327
2, 1: 326
2, 1-12: 321, 325
2, 1-23: 326
2, 4-6: 327
2, 4-7: 24
2, 5-6: 203
2, 6: 25
2, 13-15: 325, **326**
2, 15: 319
2, 16-18: 325
2, 18: 327
2, 19-23: 325
2, 23: 24, 25, 326
2, 28: 84

3: 319, 320
3, 1: 45
3, 1-12: 319
3, 2: 48
3, 7-10: 43
3, 11: 45, 488
3, 11-12: 45
3, 13-17: 263, 319
3, 13-4, 11: 319
3, 14-15: 40
3, 16-17: 488

4, 1-11: 82, 319, 320
4, 3: 319
4, 6: 319
4, 12-16: 319
4, 13: **25**

4, 13-16: 25
4, 17: 48, 319
4, 17-16, 20: 318
4, 23: 51

5, 18: 245
5, 19: 165
5, 21 s: 52, 53, **127**
5, 21-22: 126
5, 27-28: 126
5, 33-34: 126
5, 43-48: 113
5, 48: 113

6, 8: 113
6, 10: 114
6, 12: 112, 114
6, 14-15: 112, **113, 165**
6, 25-34: 114
6, 32-34: 113
6, 33: 113, 114

7, 9-11: 115
7, 22-23: 163
7, 29: 54

8, 20: 186
8, 29: 445

9, 14: 44
9, 27: 200
9, 34: 69, 80
9, 35: 51

10: 160, 162
10, 1: 54
10, 25: 69
10, 29: 113
10, 32-33: 165, 186

11, 2-6: 129
11, 2-19: 51
11, 3: 51
11, 4-6: 51
11, 6: 94
11, 9: 52, 66
11, 10: 64
11, 10-11: 47
11, 11: 27, **45, 66**
11, 12: 45
11, 16 s: 109
11, 16-19: 49
11, 17-18: 44
11, 18-19: 245
11, 19: 186
11, 20: 96
11, 25: 311
11, 25-27: 112, 210, 310
11, 25-30: 310
11, 26: 118
11, 27: 85, 208, 310, 311, 409
11, 28-30: 245

12, 18-21: 488
12, 22-30: 84
12, 24: 81, 200
12, 25-26: 85
12, 25b-26: 85
12, 26: 80
12, 27: 54, 78, 81, 84, **85**
12, 28: 54, 79, 85, 87-89, 93, 96, 97, 99, 487, 488
12, 29-30: 85

13, 41: 398
13, 55: 28, 29, 31, 34
13, 55-56: 33

14, 2: 45
14, 36: 116

15, 22: 200
15, 24: 247
16, 14: 63, 64
16, 17: 118
16, 17-19: 57
16, 21: 319
16, 21-28, 20: 319

17, 2: 258
17, 10-13: 66
17, 12-13: 47

18: 289, 317
18, 3: 109
18, 23: 114
18, 23-35: 114
18, 34: 445
18, 35: 114

19, 28: 398

20, 30-31, 200

21, 11: 201
21, 11: 25, 52, 56
21, 46: 52, 56

23, 37: 245
28, 4: 445

24, 35: 245

25, 31-46: 196, **289, 317**
25, 34: 246

26, 39: 116
26, 64: 221
26, 71: 25

27, 46: 146
27, 56: 34, 35

28, 3: 261
28, 16-20: **289, 317**

MARCOS
1, 1 s: **314**
1, 1-4: 22, 264, **314**, 315
1, 1-15: 319, **329**
1, 2: 66
1, 4-6: **43**
1, 7-8: **45**
1, 8: **291**
1, 9: 22
1, 9-11: 22, 263, **264**, 268, 288, 291, **293** 298, 309
1, 11: 145, **208**, **210**, 315
1, 12-13: **82**
1, 15: 48
1, 19: 25
1, 21-28: **127**
1, 24: **25**
1, 25: 78
1, 29-31: **126**

2, 10: 186, **189**
2, 15: 126
2, 16: 126
2, 22-27: 84
2, 23-28: 52
2, 27: 52, 127, **129**
2, 28: 52, 128, 186, 189

3, 1-6: 52, 127
3, 6: 58, 316
3, 11: 316
3, 15: 54
3, 20-21: 22, 33, 37, 80, 84
3, 20-35: 84, 315
3, 21: 79, 84
3, 22: 69, 79, 80, 81, 84
3, 22-27: 80, 84, 466
3, 23: 80, 84
3, 23-26: 85
3, 23-27: 84
3, 24-26: 84
3, 27: 86
3, 28-29: 84
3, 28-30: 94
3, 30: 80
3, 30-35: 33, **37**, **84**
3, 31-35: 22, **80**

4: 160
4, 12: 217
4, 24: 165

5, 7: 316
5, 8: 78

6, 1 s: 51
6, 1-6: 30, 31, **315**, 316
6, 2-3: 22
6, 3: 22, 26, 28-30, 33-36
6, 4: 30
6, 6-8, 33: 56,59
6, 14: 59, 69
6, 14a: 59
6, 14b: 59
6, 14-15: 235
6, 14-16: 56-59, 65, 384, 466
6, 15: 59, 62, 63, 145
6, 16: 59, 68
6, 30: 160
6, 33: 56

7, 14-19: 128
7, 31-37: 78

8, 14-21: 316
8, 27: 57, 59
8, 27 s: 194
8, 27-28: 384
8, 27-29: 56, 57
8, 27-33: 195, 316
8, 27-9, 1: 57
8, 28: 52, 59, 62, 63, 68, 145, 235
8, 29: 195, 316
8, 31: 186, 195, 316
8, 31 s: 316
8, 31-33: 57, 261
8, 31-9, 1: 316
8, 38: 130, 164, 165, 168, 186

9, 1: 232
9, 2c: 259
9, 2-4: 258
9, 2-10: 66, 258, 260, 262, 263
9, 3: 261
9, 4-5: 64
9, 5: 53, 260, 261
9, 5-6: 258
9, 6: 258
9, 7: 210, 260-263, **265**
9, 8-9: 258, 262
9, 9-10: 262
9, 11-13: 66
9, 25: 78
9, 31: 143, 186, 316

10, 15: 109
10, 32-34: 316
10, 33: 186
10, 33-34: 143
10, 42-45: 141
10, 45: 133
10, 46-52: 119
10, 47: 25
10, 47-48: 22, **25**, **119**
10, 51: 53

11, 9-10: 200

11, 10: 22, 199, **201**
11, 15-19: **61**
11, 21: **53**
11, 25: 112-114
11, 27-33: 49, 62
11, 32: 52

12, 6: 247
12, 35-37: 22, 25, 159, 199, 201

13: 196
13, 8: 445
13, 26: 186, 232, 398
13, 32: 118, 211

14, 34: 144
14, 36: 116, 144
14, 45: 53
14, 53-65: 221
14, 61: 195, 208
14, 61-62: 164, 194-196, 209, 215, 216, 220, 221
14, 62: 186, 221, 222, 401
14, 67: 25

15, 2: 195
15, 25: 194
15, 26: 140, 201
15, 34: 144-147
15, 34-37: 144, 145
15, 37: 145
15, 40: 34, 35

16, 5: 261
16, 6: 25
16, 7: 316

LUCAS
1: 26, 31-33, 199, 268, 282, 285, 331, 336, 337
1-2: 23, 202, 224, 287, 313, 328-331, 387
1, 1-4: 300, 328
1, 1-4, 13: 328, 329
1, 1-4, 30: 329
1, 5-25: 295, 330, 333
1, 13: 335
1, 18: 334
1, 19: 84
1, 26: 335
1, 26-27: 24, 336
1, 26-28a:331
1, 26-38: 270, 277, 278, 282, 286-288, 293, 299, 301, 303, 305, 328, 330, 331, 333-337
1, 27: 203, 284, 286
1, 28: 335
1, 28b-29: 331
1, 29: 335
1, 30-33: 331
1, 31-33: 203, 290, 337
1, 32: 164, 223, 224, 286, 288, 335
1, 32-33: 209, 215, 216, 223, 286
1, 34: 31, 290, 294, 331, 334, 335
1, 34-35: 286
1, 35: 31, 221, 223, 224, 286, 288, 290, 295, 328, 331, 335-337
1, 35-37: 331, 334
1, 36: 295
1, 37: 295, 335
1, 38: 331, 335
1, 39-56: 330
1, 45: 338
1, 57-80: 330

2: 202, 302, 336-337
2, 1-5: 24
2, 1-7: 337
2, 1-52: 330
2, 4: 203
2, 4-5: 336
2, 7: 33
2, 8-20: 328, 331
2, 9-11: 24
2, 10-11: 337, 365
2, 11: 203, 330, 337
2, 19: 336
2, 21: 336
2, 22-24: 338
2, 27-31: 336
2, 29-32: 338
2, 33-31: 336
2, 36: 199
2, 39: 24, 25
2, 40: 338
2, 41: 31, 336
2, 41-52: 338
2, 45-46: 339
2, 48: 31, 338
2, 48-50: 336
2, 49: 338

3, 1-20: 330
3, 1-4, 13: 330
3, 7: 217
3, 7-9: 43
3, 10-14: 48
3, 15-18: 45
3, 16: 45
3, 21-22: 263, 328, 330
3, 23: 28, 31
3, 23-27: 330
3, 23-38: 25

4, 1-13: 82, 329, 330
4, 13: 329
4, 14 s: 329
4, 14-15: 329
4, 14-24, 53: 328

33, 15,

4, 16-30: 64, 328, **330** 448
4, 18: 247, 267, 328, 336
4, 22: 22, 28, 29, **31**
4, 30: 329
4, 31-39: 127
4, 32: 54
4, 34: **25**
4, 43: 247

6, 36: 113, **114**

7, 16: 52, **55**
7, 18-23: 129
7, 19: 51
7, 27: 66
7, 27-28: 47
7, 34: 186
7, 39, 52

8, 19-21: 33

9, 8: 63
9, 19: 63
9, 29: 258
9, 31: 258
9, 51: 329
9, 52-56: 62
9, 58: 186

10, 9-11: **48**
10, 18: **88**
10, 21-22: 211, **310**
10, 22: 409
10, 23-24: 130
10, 38-42: 126

11, 2: 114
11, 4: 114
11, 13: 115
11, 14-23: 84
11, 15: 69, 81, **84**
11, 18: 80
11, 19: 81, **85**
11, 20: 84, 87, 487, 488
11, 49: 247

12, 8: 398
12, 8-9: 130, 164, 168
12, 22-31: 114
12, 29-31: 113
12, 31: 114
12, 32: 115
12, 40: 398
12, 50: 144

13, 10-17: 127
13, 31: 58
13, 32-33: 143
13, 33: 52
13, 34: 247

15, 2: 125
15, 11-32: 111, **112**, 124

16, 23: 445
16, 28: 445

17, 20-21: 96

18, 37: 25

19, 1 s: 126
19, 1-10: 125

22, 9: 118
22, 18: 143
22, 25-27: 141
22, 42: 116
22, 67-70: 221

23, 46: 147

24, 19: 52, 55, **64**
24, 49: 336

JUAN
1: 383
1, 1: 383, 416, 470
1, 1-2: 250, 418
1, 1-4: **418**
1, 1-18: 248, 249, 250, 414, **418**
1, 1-51: 329
1, 3: 251, 149
1, 4: 420
1, 5: 418, 420
1, 6: 247
1, 6-8: 390, 418
1, 9-12: 418, 420
1, 10-13: 405
1, 12-13: 411, 425
1, 13: 303, 395
1, 14: 27, 251, 310, 382, 383, 414, 418, 420, 421, 424
1, 15: 390, 418
1, 16: 418, 420
1, 17: 385
1, 17-18: 389
1, 18: 400
1, 21: 384
1, 30: 390
1, 33: 247
1, 34: 383, 390
1, 35-42: 390
1, 39: 390
1, 41: 383, 385
1, 43-49: 413
1, 45: 22, 27, 28, 385, 388, 392, 399
1, 45-46: 23, 25, 385, 389, 392
1, 46: 25
1, 49: 27, 383, 388, 403
1, 49-51: 395
1, 50-51: 401
1, 51: 383, 401, 403

2, 1 s: 27, 424
2, 1-11: 393
2, 1-12: 392, 393
2, 3: 392
2, 4: 392, 393
2, 12: 33
2, 13-22: 61
2, 23: 390

3, 1-15: 425
3, 2: 390
3, 3: 411
3, 6: 411
3, 11: 407
3, 13: 395, 400, 402
3, 13-14: 246, 401
3, 13-15: 400, 404
3, 14: 400
3, 14-15: 400, 404
3, 16: 248, 404, 421
3, 16 s: 241, 247
3, 16-17: 210, 247, 250
3, 16-18: 410
3, 17-18: 388
3, 22-30: 41
3, 28: 247
3, 30: 41
3, 32: 407
3, 35: 409

4, 2: 41
4, 13-14: 411
4, 19: 384
4, 22: 389
4, 25: 385, 389
4, 43-6, 59: 388

5, 1-8: 412
5, 19-20: 407
5, 19-27: 388, 410
5, 19-30: 389
5, 20: 391
5, 26: 403
5, 26-27: 398
5, 27: 246, 398, 403
5, 31-47: 388, 389
5, 33: 390
5, 34: 390
5, 34-35: 390
5, 36: 390-391
5, 36-37: 408
5, 37: 391
5, 39: 398
5, 43: 407
5, 45-47: 389

6: 400
6, 2: 390
6, 14: 390
6, 14-15: 384, 387
6, 22-59: 410
6, 22-71: 399
6, 26-27: 399
6, 32-33: 399
6, 33: 399
6, 35: 408
6, 38: 408
6, 39: 400
6, 40: 400
6, 41-42: 30, 413
6, 42: 22, 23, 27-29, 385, 387, 392, 399
6, 44: 400
6, 51: 399
6, 53-54: 399
6, 54: 400
6, 57: 399
6, 62: 246, 499-503
6, 69: 388

7, 3-5: 33, 37
7, 5: 79, 392
7, 10: 33, 392
7, 15: 53, 412
7, 15-24: 388, 389
7, 16-17: 414
7, 20: 69, 83, 413
7, 21: 391
7, 25-27: 385
7, 25-31: 22, 385
7, 28: 23, 386
7, 37-39: 386
7, 40-41: 384
7, 40-42: 23, 386, 387
7, 40-43: 385
7, 40-44: 30
7, 41: 392
7, 52: 23, 385, 392

8, 9: 406
8, 12: 408
8, 12-20: 387
8, 13-20: 388, 389
8, 14: 392
8, 16: 391, 409
8, 18: 391, 409
8, 26: 407
8, 28: 400
8, 29: 406
8, 31-47: 389
8, 37: 413
8, 37-38: 406
8, 38: 69, 407, 413
8, 40: 407
8, 41-42: 413
8, 44: 69, 83, 406, 413
8, 48: 69, 83
8, 48-52: 413
8, 48-58: 389
8, 52: 69, 83

9, 16: 390
9, 17: 384, 398
9, 22: 398
9, 29: 385, 392, 398
9, 35: 398
9, 39: 398

10, 9: 408
10, 11: 408
10, 14: 408, 411
10, 15: 409
10, 17: 409, 410
10, 19-21: 413
10, 20: 69, 83
10, 25: 391
10, 30: 409
10, 31-39: 407
10, 33: 412
10, 36: 407
10, 37-38: 391

11, 25: 408
11, 27: 403

12, 1-8: 126
12, 23: 400
12, 31: 75
12, 32-34: 400
12, 34: 400
12, 34-36: 395
12, 41: 389
12, 47-48: 388
12, 48-48: 408

13, 1-3: 403
13, 20: 407
13, 31-32: 400

14, 6: 408
14, 9: 310, 409
14, 10: 409
14, 10-11: 391
14, 10-12: 391
14, 12: 410
14, 20: 409, 411
14, 23: 409, 411
14, 30: 75

15, 1: 408
15, 1-17: 411
15, 3: 407
15, 9: 409, 410
15, 23: 407

16, 19-22: 464
16, 20: 75
16, 21: 394
16, 26: 410
16, 28: 403
16, 29: 403

17, 3: 385, 406, 411
17, 4: 391
17, 11: 411
17, 14-16: 411
17, 17: 407
17, 18: 411
17, 20-23: 409
17, 21: 406, 411

18, 5: 25
18, 7: 25

19, 9: 392
19, 19: 25, 198
19, 25: 35
19, 25-27: 27, 394, 424, 464
19, 26-27: 392
19, 20-27a: 394
19, 27b: 394
19, 30: 147

20, 12: 261
20, 21: 411
20, 31: 403

Hechos de los Apóstoles
1, 8: 336
1, 22: 264
1, 43: 33
2, 14-36: 203
2, 23: 25
2, 24: 445
2, 25-29: 203
2, 30-36: 203
2, 32-33: 238, 336
2, 32-36: 468
2, 34-36: 203, 227
2, 36: 227
2, 38: 266
2, 44-45: 48

3, 12-26: 64
3, 15: 229
3, 19: 217
3, 20: 264, 228
3, 20-21: 220
3, 21: 196
3, 26: 247

4, 10: 229
4, 27: 266

6, 1 s: 264

7, 2-53: 64
7, 35: 247
7, 56: 186

10, 37: 264
10, 38: 266, 267, 336, 448
10, 42: 216, 228

11, 21: 217

12, 17: 35

13, 13: 220
13, 33: 210, 215, 227 454

15, 13: 35

16, 16: 76

17, 31: 216, 220

21, 18: 35

ROMANOS
1, 3: 22, 25, 230, **233**, 351
1, 3 s: 167, 225
1, 3-4: 152, 159, 199, 201, 210, 215, 216, 220, 225 - 235, 261, 265, 266, 268, 288, 291, 293, 298, 336, 339, 344, 346, 454, 468, 487
1, 4: 352
1, 16-17: 348
1, 18-32: 348

2, 1-19: 348

3, 21-26: 348
3, 25: 348, 349

4: 352, 359
4, 13-25: 344
4, 18-21: 283
4, 24: 344, 345
4, 24-25: 345
4, 25: 345

5: 301
5, 6: 196
5, 8: 196
5, 13: 353

7, 7-12: 353
7, 13-24: 353

8: 343
8, 3: 210, 247, 248, 250, 343, 350, 354
8, 3 s: 241, 247
8, 11: 217, 343, 345, 468
8, 12-17: 291, 343
8, 15: 116, 121
8, 18-30: 343
8, 31-39: 343
8, 32: 210, 248, 343, 354, 405
8, 34: 196

9, 4-6: 351

10, 4: 353
10, 5-9: 345
10, 6-7: 248
10, 9: 217, 345
10, 9b: 229

11, 1: 199
11, 17-24: 351

13, 11-14: 343

14, 9: 196
14, 15: 196

15, 3: 355

16, 25-26: 247

1 CORINTIOS
1, 7: 342
1, 7-9: 342, 343
1, 18: 348
1, 18-31: 347
1, 22: 348
1, 22-25: 347
1, 24: 348
1, 26-30: 348
1, 30: 310, 347, 349

3, 23: 350

5, 7: 352

6, 11: 266
6, 14: 232
8, 6: 248, 346
8, 11: 196

9, 5: 33, 351

10, 4: 248, 352
10, 6: 352
10, 11: 352

11, 3: 350

12, 13: 266

15: 229, 301, 342
15, 1-5: 344
15, 3b: 196
15, 3-6: 342
15, 7: 33, 35
15, 15: 345
15, 23-24: 342
15, 28: 215, 342
15, 42-49: 346
15, 45: 233

2 CORINTIOS
1, 20: 352

3: 353
3, 12-18: 347
3, 16: 217
3, 17: 233, 492
3, 18: 347

4, 4: 346-348, 350
4, 6: 346
4, 14: 345

5, 8-11: 349
5, 16-19: 349
5, 19: 309, 349

8, 9: 355

11, 14: 82

GÁLATAS
1, 1: 345, 468
1, 19: 35, 351

2, 9-12: 35
2, 16: 355
2, 20: 355
2, 21: 196

3, 6: 355
3, 7: 355
3, 7-15: 356
3, 8: 352, 355, 356
3, 11: 353
3, 13: 196, 358
3, 13-14: 357
3, 15-24: 356
3, 16: 352, 355, 356, 358
3, 17: 356
3, 19: 353, 356-358
3, 26: 357
3, 29: 357, 358

4, 1-3: 357, 358
4, 1-7: 357
4, 4: 210, 247, 250, 297, 298, 339, 350, 353, 354, 357 - 359
4, 4 s: 241, 247
4, 4-5: 248
4, 5: 358
4, 5-7: 357-359
4, 6: 116, 121
4, 9: 217
4, 9: 445
4, 21-31: 291, 303
4, 21-5, 1: 283, 285, 359
4, 22-29: 282
4, 26: 247, 443
4, 27: 445
4, 29: 283

EFESIOS
1, 3-14: 363
1, 4: 247
1, 6: 363
1, 7: 363
1, 10: 363
1, 11-14: 364
1, 17-23: 363

2, 11-13: 364
2, 12: 217

3, 1-3: 364
3, 3-6: 247
3, 19: 262

4, 7-10: 364
4, 32: 363
4, 32-5, 2: 363

5, 2: 363
5, 25-29: 363

FILIPENSES
1, 6: 341
1, 10-11: 341

2, 3: 354
2, 5-11: 250, 303, 423
2, 6: 249, 366, 470
2, 6 s: 167
2, 6-11: 249-251, 298, 350, 354, 361
2, 7: 249, 250
2, 8: 249, 254
2, 9-10: 249
2, 11: 354
2, 16: 341

3, 5: 199
3, 20: 342

COLOSENSES
1, 13: 215, 362
1, 14: 362
1, 15: 250, 360, 362
1, 15-16: 360
1, 15-20: 249, 250, 360-363
1, 16: 251
1, 17: 360
1, 17-18a: 360
1, 17-23: 363
1, 18: 251
1, 18a: 361, 362
1, 18b: 360, 362
1, 18-20: 167
1, 18b-20: 360, 362
1, 20b: 361
1, 22: 362
1, 24: 364
1, 26: 364
1, 26-27: 360

2, 3: 362
2, 9: 362
2, 10-15: 364
2, 12: 229
2, 14-15: 364
2, 15: 366
2, 20-3, 4: 364

3, 1-13: 360
3, 19: 362

4, 10: 34

1 TESALONICENSES
1, 1: 167
1, 9-10: 209, 215-218, 220, 222, 339, 340
1, 10: 218, 342, 343, 350

2, 14: 167

3, 8: 167
3, 11: 167

4, 13-18: 220
4, 14: 341
4, 16: 145

5, 3: 445
5, 15-17: 341

2 Tesalonicenses
1, 7-10: 341

2, 1-8: 341

1 Timoteo
1, 15: 366

2, 3-6: 366
2, 5: 367
2, 5-6: 366
2, 8: 367

3, 16: 167, 226, 227, 337, 365

6, 13: 368
6, 13-14: 368
6, 14-15: 368

2 Timoteo
1, 10: 337

2, 8: 22, 25, 367
2, 17-18: 368

3, 14-17: 367

4, 1: 368

Tito
1, 2-3: 368

2, 11-14: 369
2, 12: 369
2, 13: 369
2, 14: 369

3, 3: 367
3, 3-4: 337
3, 3-7: 367
3, 5: 367
3, 6: 367
3, 7: 368

Hebreos
1, 1: 370
1, 1-3: 27, 371
1, 1-4: 249, 250, 370
1, 2: 251, 370, 371
1, 2-3: 371, 372
1, 3: 251, 371, 372, 377, 378, 470
1, 5: 215
1, 5-6: 377
1, 6: 375, 376, 378
1, 8-12: 378
1, 13: 375
1, 19: 33

2, 5-9: 373
2, 5-16: 375
2, 5-18: 373
2, 10: 373-376
2, 10-12: 373
2, 11: 27
2, 14: 27, 373, 374
2, 16: 373, 374
2, 17: 27, 373
2, 17-18: 375

4, 14-15: 376
4, 15: 27

5, 5: 215, 376
5, 5-6: 376
5, 5-10: 376, 377
5, 7: 144, 374
5, 7-9: 27
5, 7-10: 372, 374

5, 9: 375
5, 10: 27

6, 20: 27, 376

7: 377
7, 3: 377
7, 11-28: 376
7, 14: 374
7, 28: 375

8, 5-7: 373

9: 375
9, 11-12: 372
9, 11-14: 375
9, 11-28: 376
9, 14-15: 372

10, 5: 376
10, 5-14: 376
10, 29: 374

11: 378

12, 2: 374
12, 3: 372
12, 4-11: 374
12, 24: 375

13, 8: 378
13, 12: 374, 375
13, 20: 375, 377
13, 22: 370

1 Pedro
3, 18: 226, 227
3, 18-22: 167

1 Juan
3, 8-10: 69

4, 9: 241, 247, 248 250, 404
4, 10: 404, 405

APOCALIPSIS
1, 1: 427
1, 4-5: 247, 432, 459, 461, 462
1, 5: 427, 432, 452, 455
1, 6: 432
1, 8: 432
1, 9: 427
1, 10: 145
1, 12-16: 431
1 12-20: 427, 458
1, 17: 431, 432
1, 17-18: 427, 454, 458
1, 18: 432, 452, 453

2: 427
2, 1: 461
2, 3: 427
2, 7: 461
2, 8: 431, 432, 452, 453, 454, 461
2, 11: 461
2, 18: 432
2, 26-28: 457
2, 27: 453
2, 28: 432

3: 427
3, 1: 471
3, 5: 432
3, 6: 461
3, 7: 432
3, 12: 247, 432, 459, 461, 462
3, 14: 432
3, 21: 427, 432, 453

5: 429, 430, 453, 458
5, 1: 427
5, 1-10: 427
5, 5: 430, 432
5, 5-6: 427, 452
5, 6: 430, 432, 454, 461
5, 7: 430
5, 8: 432
5, 9-10: 452
5, 12: 430
5, 12-13: 432
5, 14: 432

6, 1-2: 427
6, 11: 261

7, 9: 261
7, 14: 452

9, 5: 445

10, 1-11: 434
10, 6: 427
10, 7: 434

11, 8: 432
11, 10: 445
11, 15: 196, 432, 434

12: 177, 426-464, 487
12, 1: 437, 459, 462
12, 1-2: 443, 459, 464
12, 1-4: 451
12, 1-6: 432
12, 2: 444, 464
12, 3: 459
12, 3-4: 428, 437, 449
12, 4: 443
12, 5: 427, 430, 439, 446, 447, 449, 451-453, 455-458, 463
12, 6: 459
12, 7-9: 433, 451, 455
12, 7-12: 433, 451, 456
12, 7-17: 451
12, 9: 443, 449
12, 10: 196, 432, 445, 456
12, 10-12: 428, 433, 451, 455
12, 11: 427, 432
12, 12: 455
12, 13-14: 443
12, 13-16: 456
12, 13-17: 430, 433, 451, 459, 463
12, 13-18: 428, 433
12, 16-17: 433, 437
12, 17: 443, 446, 447, 459

13, 13: 85

14, 1: 432
14, 10-11: 445

17: 459
17, 3: 460
17, 4: 460
17, 4-5: 460
17, 9: 460

18, 7: 443, 460
18, 10: 445
18, 23-24: 460

19, 1-2: 460
19, 8: 443
19, 11: 432
19, 11-21: 427, 458
19, 13: 439
19, 15: 457

20, 7-10: 428
20, 10: 445

21, 1: 246
21, 2: 247, 443
21, 5: 246
21, 6: 432
21, 9: 443
21, 9-14: 247
21, 22: 432
21, 23: 432

22, 1: 432
22, 8: 427
22, 13: 432
22, 16: 432
22, 17: 462

INDICE GENERAL

Introducción 9

Bibliografía 13

I. LA PREGUNTA POR EL ORIGEN EN LA HISTORIA DE JESUS 17

1. LOS DATOS DEL ORIGEN DE JESÚS 19

I. Nazaret o Belén. La patria física y la patria teológica . 21

II. Los padres de Jesús o la madre de Jesús 26

III. Los hermanos de Jesús 32

IV. Israel, la patria espiritual 37

V. El maestro de Jesús, Juan Bautista 40

VI. Conclusiones: del seguimiento de Juan Bautista al encuentro con el Padre (Dios) 47

2. LA DISPUTA EN TORNO AL ORIGEN 51

I. Jesús y Elías. El retorno del profeta escatológico 55

II. Jesús, hijo del Diablo 69

III. Jesús actúa con la fuerza del espíritu de Dios (Mt 12, 28) 84

1. El contexto Mc 3, 22-27 y par 84

2. La obra de Jesús como actuación del espíritu de Dios 89

3. Jesús como función del reino 94

3. El origen divino de Jesús 99

I. Jesús y la paternidad de Dios 99

1. Sentido religioso de la paternidad de Dios 100
2. La crisis del padre en Israel 104
3. Jesús y el Padre: los tres momentos de la paternidad 108
   a) El padre que perdona y suscita confianza 112
   b) El padre que muestra la ley 113
   c) El padre es, finalmente, una palabra de promesa 115
4. Conclusión: el origen de Jesús 119

II. La triple revelación de Dios en Jesús 122

1. El perdón de Jesús como perdón de Dios 124
2. La ley de Jesús como ley divina 126
3. El futuro de Dios y la promesa de Jesús 129

Conclusión teológica a la primera parte: relaciones de Jesús con el Padre 133

Intermedio: muerte y pascua como crisis y ratificación escatológica del origen de Jesús 137

I. El origen de Jesús frente a la crisis de su muerte 138

1. La apuesta de Jesús frente a Israel y Roma 139
2. La apuesta frente a Dios. Muerte y comienzo. La llamada de Elías 142

II. La interpretación de la pascua y el origen de Jesús ... 150

1. Pascua como expresión de la verdad de Jesús 152
2. Pascua como expresión del nacimiento escatológico de Jesús 158
3. Conclusión: la unidad personal de Jesús y los momentos de su origen 169

II. FORMULACIONES PASCUALES DEL ORIGEN DE JESUS . 173

Introducción: planos en que se formula el origen de Jesús desde la pascua 175

4. El origen de Jesús y los títulos cristológicos 179
I. Jesús, hijo del hombre 181
II. Jesús, el hijo de David (el cristo) 190
III. Jesús, hijo de Dios 204

5. Representaciones del origen de Jesús, hijo de Dios 213
I. Nacimiento del hijo de Dios y parusía 215
II. Constituido hijo de Dios en la resurrección (Rom 1, 3-4) 225
1. Presentación del texto 227
2. Espíritu y nacimiento del hijo de Dios 229
3. Conclusión: pascua y nacimiento de Jesús 233
III. Origen de Jesús y preexistencia 235
1. El tema de la preexistencia en el mundo griego y judío 237
2. La preexistencia de Jesús en el nuevo testamento . 242
3. Valoración de la preexistencia 252
IV. Adopción y epifanía. Jesús como hijo de Dios en la vida pública 258
1. La epifanía de Jesús en el relato de la transfiguración 258
2. Adopción filial de Jesús en el bautismo 263
3. Conclusiones. Teología epifánica y adopcionista ... 267
V. Concebido por obra del Espíritu santo 269
1. El contexto histórico-religioso 271
a) Nacimiento del héroe divino en el paganismo 271
b) La antítesis judía: imposibilidad de un nacimiento divino 279
2. Los datos del nuevo testamento 286
a) El nacimiento del hijo de Dios 288
b) El espíritu y la filiación de Jesús 290
c) La maternidad virginal 294
3. Hermenéutica y teología 296
a) Concepción virginal y encarnación del Hijo preexistente 296
b) ¿Teologúmenon o dato histórico-biológico? ... 299
c) ¿Una nueva formulación teológica? 304
VI. Nota conclusiva: trasfondo epifánico del origen de Jesús 307

6. El origen de Jesús en las teologías del nuevo testamento 313

I. El origen de Jesús en los evangelios sinópticos 313
1. Marcos y el origen de Jesús 313
2. El origen de Jesús en Mateo 317
a) Mt 1: el origen de Jesús 321
b) Mt 2: sentido de Jesús 325
3. El origen de Jesús en Lucas 327
a) Lc 1, 26-38: el anuncio del ángel a María 331
b) Lc 2: el evangelio del nacimiento 336

II. El origen de Jesús en la teología paulina y en la carta a los Hebreos 339
1. El origen de Jesús en las grandes cartas paulinas . 339
a) Origen escatológico de Jesús 340
b) Revelación pascual del origen divino de Jesús . 344
c) El origen prepascual de Jesús: promesas y preexistencia 350
2. Origen de Jesús en Efesios-Colosenses 359
3. La epifanía de Dios en Jesús según las cartas pastorales 364
4. Dios nos ha hablado en su Hijo: origen de Jesús en Hebreos 370
a) Origen y obra humana de Jesús 373
b) Respuesta de Dios a la obra de Jesús 375
Conclusión 378

III. El origen de Jesús en el evangelio de Juan 379
1. El origen del mesías 384
a) El «de dónde» del mesías 385
b) Testimonio sobre el mesías 388
c) La madre del mesías 392
2. El descenso del hijo del hombre 395
a) Trasfondo histórico 395
b) Los textos del hijo del hombre 398
c) Preexistencia del hijo del hombre 401
3. El envío del Hijo 403
a) La encarnación del Hijo 405
b) El encuentro (amor) del Padre y del Hijo 408
4. La encarnación del logos 414
5. Conclusión: nota hermenéutica 423

IV. Apocalipsis 12: el nacimiento del Hijo 426
Introducción general 426
1. El mensaje del mito 434
2. Los dolores de parto y la esperanza de Israel 442
3. La realidad de lo cristiano: el nacimiento del Hijo . 450
4. Nacimiento de Jesús e iglesia: conclusiones teológicas 458

CONCLUSIÓN GENERAL. NOTAS PARA UN PLANTEAMIENTO TRINITARIO DEL ORIGEN DE JESÚS 465

I. Los tres momentos de la realidad de Cristo 466
II. El origen de Jesús y la visión del Dios cristiano 469
1. Visión tradicional de Jesús en una teología trascendental 469
2. Crítica de la cristología del logos inmanente en lo divino 473
3. El doble origen de Jesús. El sentido de su divinidad 476
III. El origen de Jesús y la triple epifanía del Espíritu ... 482
1. Epifanía del Espíritu en el viejo testamento 482
2. Epifanía del Espíritu en la vida de Jesús 487
3. La epifanía pascual del Espíritu 491
IV. El origen de Jesús en el trasfondo de los sistemas trinitarios 493
1. Planteamientos no personalistas 493
2. Planteamientos personalistas 496
3. Trinidad y díadas. La realidad del Espíritu 503

Indice de citas bíblicas 507

Indice general 521